JUAN MATEOS

CRISTIANOS EN FIESTA

MAS ALLA DEL CRISTIANISMO CONVENCIONAL

EDICIONES CRISTIANDAD

JUAN MATEOS

CRISTIANOS EN FIESTA

MAS ALLA DEL CRISTIANISMO CONVENCIONAL

SEGUNDA EDICION

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Primera edición: noviembre 1972
Segunda edición: febrero 1975

© *Copyright by*
EDICIONES CRISTIANDAD
Madrid 1975

Depósito legal: M. 4.556.—1975 ISBN: 84-7057-109-5

Printed in Spain by
ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID-3

CONTENIDO

Introducción 11

Cap. I: *Dichosos los que trabajan por la paz* (Mt 5,9). Pecado, rehabilitación, hermandad, misión de la Iglesia 13

I. El designio de Dios 13

1. Nuevo plan, 13.—2. El pecado del mundo, obstáculo al reino de Dios, 17. 3. La liberación: reconciliación con Dios, 28.—4. La liberación: paz entre los hombres, 35.—5. Para el mundo entero, 46.

II. La Iglesia 48

1. El ser de la Iglesia: la unión, 49.—2. El quehacer de la Iglesia: la reconciliación, 63.—3. El decir de la Iglesia, 74.

Cap. II: *Sacerdotes de nuestro Dios* (Ap 5,10).—La vida como culto. Sacralidad universal 83

I. El sacerdocio de los cristianos 83

El Apocalipsis, 84.—La primera carta de Pedro, 86.—San Pablo, 87.—La carta a los Hebreos, 90.—Liturgia y culto, 91.

II. El sacerdocio de Cristo 93

Añoranza del culto antiguo, 94.—La carta a los Hebreos, 95.—Escatología y sacerdocio, 96.—Jesús y el sacerdocio, 97. Vocabulario cultual aplicado a Cristo, 99.—Sacerdocio y segregación, 100.—Sacerdocio y solidaridad, 101.—El sacrificio de Cristo, 103.—La transformación de Cristo, 106.—Fruto del sacrificio, 107. Sacerdocio de Cristo y sacerdocio del cristiano, 108.—El sacrificio como símbolo, 109.

III. Lo sacro 111
1. Santidad de Dios, 111.—2. Santidad del hombre, 112.—3. Santidad de objetos, 113.—4. El espacio sacro, 115.—5. El tiempo sagrado, 122.—6. La persona sagrada, 125.

Cap. III: *Para nosotros hay un solo Señor, Jesucristo* (1 Cor 8,6).—Trabajando en la viña 130

I. Cristo Señor 130
La profesión de fe, 131.—Fidelidades, 132.—Lucha contra el mal, 134.—La resurrección, 140.—Las dos edades, 141. El centro de la historia, 142.

II. El Señor y la Iglesia 143
El cristiano ante el mundo, 144.—Idealismo y realismo cristiano, 148.—Redención, 151.—La lucha cristiana, 153.—Carismas, 157.

Cap. IV: *Donde hay espíritu del Señor, hay libertad* (2 Cor 3,17).—Libertad cristiana. Ley, moral, obediencia. Significado de la religión 164

I. El fariseísmo 164
Fariseos y profetas, 167.—Obediencia a la Ley, 168.—Fracaso del fariseísmo, 171.

II. La libertad 176
Libertad y amor, 177.—Libertad cristiana, 181.—Espíritu y libertad, 185.—Norma de la libertad, 187.—Tolerancia mutua, 191.

III. Papel de la Ley 194
Norma cristiana, 195.—Aplicaciones concretas, 198.—Meta de la moral, 199.—Decisión individual, 200.—Ley científica y ley moral, 202.—Moral y sociedad, 203.—Amor cristiano, 205.

IV. La obediencia 206
Sujeción y obediencia, 207.—Obediencia a Dios, 209.—San Pablo y la carta a los Hebreos, 211.—Imitación de Dios, 212. Las tres formulaciones, 214.—Obedien-

cia a hombres, 214.—Autoridad de san Pablo, 216.—Obediencia y organización, 218.—Obediencia y amor, 220.

V. La estructura 222

VI. Cristianismo y religión 226
El Dios propicio, 229.—La ascesis cristiana, 230.—La mortificación, 231.—Las dos esferas, 235.—Religión o vida, 237. Exclusivismo religioso, 240.—Tarea social, 241.—Utilitarismo religioso, 242.—Niño-adulto, 245.—Cristianismo, 247.—Dos observaciones, 249.

Cap. V: *La celebración.*—La fiesta, aliento de la vida cristiana 252

I. Esencia de la fiesta 253
1. Afirmación de la vida, 254.—2. Exuberancia, 258.—3. Contraste, 260.—4. Fiesta-símbolo, 261.

II. Decadencia de la fiesta y sus causas ... 264
Intercambio personal, 265.—El método analítico, 267.—La emoción sospechosa, 269.—Conocimiento superior, 271.—Dos actitudes, 272.—Despersonalización, 274.

III. Definición de la fiesta 276
Validez del pasado, 277.—Fiesta e historia en el Antiguo Testamento, 281.—Fiesta y escatología en los profetas, 284.

IV. La expresión 285
Niveles de expresión, 286.—Expresión cristiana, 288.—Aculturación, 290.—Asimilación personal, 293.—Palabra de Dios y síntesis particulares, 294.—Celebración y cultura, 296.—Grados de la celebración, 300.—Concepciones superadas de la fiesta 303.

V. Necesidad de la celebración 307
Aspecto psicológico, 308.—Necesidad de la expresión, 309.—Proclamación de la nueva edad, 310.—Protesta, 311.—Nueva experiencia, 313.—Sinceridad, 314.

VI. Cualidades de la celebración 315
1. Celebración auténtica, 315.—2. Celebración contemplativa, 322.—3. Estilo de la celebración, 324.—4. Evolución de la celebración, 329.—5. ¿Fiesta dionisíaca?, 334.—6. Aprender a celebrar, 336.

INTRODUCCION

Este libro ha nacido de una pregunta: ¿Qué valor tiene y qué representa la celebración cristiana? La cuestión tiene su importancia en esta época de renovación litúrgica, cuando surgen tantas iniciativas y se derrochan tantos esfuerzos para dar significado a la reunión dominical.

Tras bastantes años empleados en estudiar las diferentes tradiciones litúrgicas de la Iglesia, nació el deseo de encontrar sus raíces evangélicas. Una sorpresa nos aguardaba: en los evangelios no aparecen nunca los términos «liturgia», «culto», «sacrificio», «sacerdocio», referidos a los cristianos. Y los evangelios no son escritos ocasionales como las epístolas, sino obras destinadas a comunicar el mensaje de Cristo, resultado de reflexión prolongada, con finalidad catequética, y redactados, al menos el de Lucas, «después de comprobarlo todo exactamente desde el principio» (1,3).

Estas omisiones evangélicas obligaban a investigar la índole de la celebración y el lugar que ocupa dentro del marco señalado por Cristo. Leyendo el evangelio y el entero Nuevo Testamento se aprende que Cristo Señor vino a comunicar al mundo la vida de Dios, y que esa vida nueva y eterna ha de embeber y valorizar toda la realidad humana. Se deduce de ello que una celebración cristiana, para legitimarse, debe de algún modo reflejar y expresar esa vida que penetra el ser y la actividad de los cristianos. Queda así dibujado el nexo entre vida y celebración.

Pero tal nexo no se puede limitar a la expresión de lo vivido; como aparece en la eucaristía, la celebración es al mismo tiempo alimento y acicate para lo que queda por vivir. La conclusión, por tanto, debe formularse así: la celebración cristiana es la expresión y el estímulo de la vida cristiana. Si no es expresión de lo que se vive, queda en teatro, y toda reforma o inicia-

tiva litúrgica, por bien intencionada y erudita que sea, acabará en el hastío. Si no fuera estímulo, se reduciría a una expansión momentánea e intrascendente.

Esta conclusión impuso el plan del libro: había que describir en primer lugar los rasgos fundamentales de la vida cristiana, para inferir de ellos las características de la celebración. Sin embargo, dada la riqueza de la vida que Dios comunica, no podía abarcarse su panorama de un solo golpe de vista; por eso hubo que dedicar cuatro capítulos a exponer diferentes aspectos que parecían necesarios, sin excluir otros que no nos han venido al pensamiento o no parecían atañer tan directamente al asunto. Como además cada uno vive su cristianismo según lo impulsa el Espíritu y lo instruye su cultura, intentamos ajustarnos a los datos del Nuevo Testamento, a fin de que todo cristiano pueda reconocerse en el espejo que se propone.

Este libro, por tanto, no es un tratado de apologética; no pretende explicar la fe a los que no conocen a Cristo ni responder a las objeciones de los que no creen. Tampoco es un tratado sobre la Iglesia; por eso no entramos en su organización interna. La celebración de las maravillas de Dios es asunto de todos los creyentes y a ellos se dirige el libro. Está escrito por uno que se profesa cristiano. La fe en Cristo es el don supremo, el estado de vida en que se ejerza es secundario; da lo mismo ser judío o griego, esclavo o libre, obispo o fiel, jesuita —como el autor— o casado. No queremos añadir ninguna determinación a esa fe, para que nadie piense que algo puede aumentar su lustre. Nos atenemos al aviso de san Ignacio de Antioquía:

Quien se llama con otro nombre además de éste
no es de Dios (Ad Magn. 10,1)

CAPITULO I

«DICHOSOS LOS QUE TRABAJAN POR LA PAZ» (Mt 5,9)

PECADO, REHABILITACION, HERMANDAD, MISION DE LA IGLESIA

I

EL DESIGNIO DE DIOS

Dios creó el mundo y le salió muy bien; pasó en revista todo lo que había hecho y vio que era muy bueno (Gn 1,31). En aquel mundo armonioso el pecado introduce la división: odio, injusticia, guerra, muerte. Tal es la explicación que ofrece el *Génesis* de la presencia del mal en el mundo; y en varias escenas va mostrando la marea creciente del pecado: Caín, el asesino, Lamec, el vengativo, la humanidad corrompida, que perece en el diluvio.

El género humano comienza de nuevo con Noé y su familia, pero el pecado no duerme; sigue corrompiendo al hombre y creando división (torre de Babel), derramando sangre y envenenando las relaciones humanas. Es la historia que ha llegado hasta nosotros.

Este panorama desolador enseña, sin embargo, que el pecado no es ingrediente de la naturaleza humana: es defección, no defecto ingénito; virus, no cromosoma. Ahí residen la posibilidad y la esperanza de su curación.

1. *Nuevo plan*

Con Abrahán empieza Dios su nuevo plan para salvar al mundo entero; le promete que todas las familias del mundo usarán su nombre para bendecirse

(Gn 12,3); alborea la esperanza. Dios quiere destruir el mal, pero sin destruir al hombre; elige a Abrahán para penetrar en la humanidad pecadora e irla liberando de la maldición primera. Su obra se abre camino lentamente, incorporada en la historia de un pueblo.

Pero el propósito oculto de Dios, el modo como iba a realizar la salvación, se revela sólo con Cristo: su sangre en la cruz ha de crear la paz en el universo entero y así quedará el mundo reconciliado con Dios (Col 1,20). El designio secreto de Dios, que debía realizarse cuando madurasen los tiempos, «era llevar a la unidad el universo por medio de Cristo, lo terrestre y lo celeste» (Ef 1,10).

Todos los hombres, por tanto, lo sepan o no, encuentran su vínculo de unidad en Cristo. La unidad es el designio de Dios para el mundo; su instrumento es la historia.

Unidad entre los hombres significa paz. Vocablo maltratado en nuestros días, sinónimo a veces de mera ausencia de conflicto armado y compatible con el duelo económico o la guerra fría entre bastidores diplomáticos. En su sentido pleno, de que aquí se trata, paz significa algo más que cesación de hostilidades o incluso que concordia; equivale a plenitud de vida y comunicación humana.

En Isaías

Isaías expresa con símbolos diversos el mundo de paz que Dios realizará. Será obra de un personaje misterioso, el Siervo de Yahvé, cuya actividad, universal y liberadora (49,6-7; 42,7), resultará en una sociedad gobernada por el derecho y la justicia (42,3-4).

En ese mundo nuevo será desconocida la violencia no sólo entre los hombres, sino entre todos los seres de la creación y entre éstos y el hombre. Isaías expresa esa armonía con imágenes paradisíacas:

Habitará el lobo con el cordero,
la pantera se tumbará con el cabrito,
el novillo y el león pacerán juntos,
un muchacho pequeño los pastorea (11,6-7).

La paz será fruto del conocimiento de Dios, que inundará la tierra «como las aguas colman el mar» (11,9). Un aliento de lo alto que se derramará sobre el mundo hará que la naturaleza pase de hostil a amiga, de desierto a vergel frondoso; en él habitará una sociedad próspera y justa, en paz perpetua (32,15-18).

Tan extraordinario y sorprendente será el resultado de la acción de Dios, que se describe como nueva creación, cielo nuevo y tierra nueva. Los sinsabores pasados caerán en el olvido, el gemido y el llanto cesarán; el pueblo será gozo y su ciudad alegría.

Recalca Isaías la universalidad de la salvación: Dios vendrá a reunir a las naciones de toda lengua, enviando mensajeros a todos los países, hasta las costas lejanas que nunca oyeron su fama ni vieron su gloria (66,18-19).

Estas descripciones poéticas ilustran el designio y la promesa de Dios: vida plena, próspera, libre de angustia y de violencia, del hombre reconciliado con su semejante, con la naturaleza y con Dios. En otras palabras, la felicidad humana en una sociedad de paz y de alegría.

En los evangelios

La realidad futura, cumplimiento del designio divino, se llama en los evangelios «el reinado de Dios»; para evitar la mención del nombre según la costumbre judía, san Mateo la llama de ordinario «el reino de los cielos».

En su plenitud, el reino de Dios es una realidad futura. Desde el futuro tira del presente, lo orienta y

le da sentido. Dios había intervenido en la historia para ir realizando su designio, y Juan Bautista anuncia la intervención decisiva: «Ya llega el reinado de Dios» (Mt 3,2); se ha acercado tanto, que está presente y actúa en la persona de Jesús (Mt 12,28), y coloca al hombre ante la necesidad ineludible de la decisión. Ese reinado es la vida (Mt 7,14), la nueva edad del mundo (12,32).

Los judíos contemporáneos de Jesús concebían el reinado de Dios como un alzamiento que vindicaría los derechos de Israel y expulsaría al invasor. Jesús rechazó tan violentamente este modo de ver, que en la tercera tentación (Mt 4,8-10) lo calificó de diabólico. Para él no consiste el reinado de Dios en una insurrección política, sino en que la voluntad de Dios, Padre de todos los hombres, se cumpla en la tierra (Mt 6,9; 13,43).

En el evangelio de Juan, el reinado de Dios, revelado por Jesús el Mesías, es un poder espiritual cuyas armas son la verdad y el amor; avanza manifestando a los hombres el amor creador de Dios; sus criaturas son hombres nuevos, nacidos de lo alto [1].

La creación del mundo y el envío de los profetas habían sido signos de ese amor; pero su manifestación plena se verifica con Jesús el Mesías. Y para los que reciben lo que Dios ofrece en Cristo, se hace posible una vida nueva, sustentada por Dios, que es vida eterna. En ella, el mandamiento es uno: «Amaos unos a otros como yo os he amado» (Jn 15,12).

[1] T. W. Manson, *On Paul and John,* Londres 1963, 155. (Traducción española: *Cristo en la teología de Pablo y Juan,* Ediciones Cristiandad, Madrid 1975).

2. *El pecado del mundo, obstáculo al reino de Dios*

El obstáculo al designio de Dios es el pecado. Para definirlo podemos utilizar un pasaje donde san Pablo expone la exigencia creada por la muerte de Cristo: «Murió por todos, para que los que viven ya no vivan más para sí mismos, sino para el que murió y resucitó por ellos» (2 Cor 5,15).

Si la redención reclama que el hombre no viva más para sí mismo, cabe deducir que el pecado consistía precisamente en que el hombre, centrado en sí mismo, se había constituido en su propio dios. En consecuencia, su vida entera gravitaba en torno al propio interés, a la propia satisfacción. Cerrándose en sí, rompe con Dios y con los demás; con Dios, porque usurpa su puesto; con los demás, porque los subordina a sus propios fines.

La misma exigencia se enuncia en el evangelio: «El que quiera venirse conmigo reniegue de sí mismo» (Mt 16,24). Renegar significa quebrar voluntariamente un vínculo de fidelidad o adhesión, a la religión o a la patria, por ejemplo. Supone cambio de lealtad, trueque de banderas. Seguir a Cristo exige bajar de la hornacina el propio yo, dejar de considerarse como centro y valor supremo. Egoísmo y egocentrismo son la negación del evangelio.

Símbolos del pecado

La desoladora realidad del pecado se expresa con símbolos diferentes [2]. El primero es el *camino errado*. El pecado es una desviación, entrar por una senda que no lleva al objetivo; la desviación degenera en extravío, que no sabe encontrar el sendero recto; el

[2] Excelente estudio en P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*. II: *La symbolique du mal*, París 1960, 50-98.

extravío conduce a la perdición, a la muerte. Un acto o serie de actos llevan a un callejón sin salida que acaba en la ruina. Es el camino de lo negativo, de la desintegración. La acción de Dios es credora, positiva; la del pecado, destructora.

Caminando hacia la muerte, el hombre descarriado se aleja de Dios que es la vida; no se entiende a sí mismo, pues obra contra su sed de vivir; no se siente solidario de los demás, rivales de su egoísmo. Va menguando, disminuyéndose, camino del no ser.

Otro símbolo del pecado es la esclavitud o *cautividad* bajo un poder exterior. San Pablo lo presenta como un tirano que somete al hombre a sus deseos, haciéndolo instrumento para el mal (Rom 6,12-13). Es una fuerza que aísla y acapara, bloqueando los puentes. Como la desviación inicial degeneraba en extravío ciego, también la esclavitud procede de un acto voluntario, que san Pablo define como «ponerse al servicio de un dueño» (Rom 6,16); su desenlace será la condena a muerte *(ibid.)*.

Puede representarse también el pecado como una *enfermedad,* un virus que mina las fuerzas del hombre, impidiéndole ser él mismo. La infección coincide con la abdicación de la libertad: la adhesión del libre arbitrio al mal lo enferma, y el hombre se encuentra afectado por un morbo que no puede eliminar por sí mismo.

Los tres símbolos: extravío, cautividad e infección, indican que el pecado es un principio de muerte, una situación o actitud que produce error, desequilibrio, aislamiento, decadencia: «El pecado paga con muerte» (Rom 6,23).

Proceso del pecado

En Rom 1,18-32, invectiva apasionada contra el paganismo de su tiempo, san Pablo describe los efec-

tos del pecado. Según su interpretación teológica, éstos se encadenan en un proceso que comienza por la ruptura con Dios. Incrimina a los paganos de no haber reconocido al Dios verdadero, no obstante la evidencia que Dios mismo les había puesto delante (1,19); y consecuencia de rechazar a Dios fue dar culto a la criatura, cambiando al Dios verdadero por uno falso (1,25).

El dios falso es el hombre mismo, que proyecta al exterior sus propias facultades o energías y las materializa en una estatua, institución, *slogan* o ideología. Este es el ídolo que plasma su alienación; lo erige en valor supremo y rinde homenaje a ese dios, obra de sus manos, futilidad, vacío.

La etapa siguiente es la ruptura con el prójimo; volver la espalda a Dios desemboca en la hostilidad contra el hombre. La lista de maldades que acumula Pablo es aterradora: «injusticia, perversidad, codicia y maldad; plagados de envidias, homicidios, discordias, fraudes, depravación; son difamadores, calumniadores, hostiles a Dios, insolentes, arrogantes, fanfarrones, con inventiva para lo malo, rebeldes a sus padres, sin conciencia, sin palabra, sin entrañas, sin compasión» (1,29-31).

Esta depravación se atribuye a «su falta de juicio», causada por su negativa a Dios (1,28). El pecado altera la visión, deformando la realidad de uno mismo e impidiendo ver el mundo como es: el ojo está enfermo (Mt 6,22-23). Trastrueca los valores y hace aprobar el mal; «conocían bien el veredicto de Dios, que los que se portan así son reos de muerte, y, sin embargo, no sólo hacen esas cosas, sino además aplauden a los que las hacen» (1,32).

Señala también san Pablo la etapa de la justificación intelectual del error, que elabora sofismas intrincados para apoyarse: «Su razonar se dedicó a vaciedades... pretendiendo ser sabios, resultaron unos necios, que

cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes de hombres mortales, de pájaros, cuadrúpedos y reptiles» (1,21-23).

Este pasaje de la *Carta a los Romanos* muestra la actividad destructora del pecado: rompe la relación con Dios, ofusca el juicio, aliena al hombre haciéndolo idólatra y emponzoña con el fraude y el crimen la sociedad humana.

Fe y desarrollo humano

Para el creyente, la recta relación con Dios es condición de normalidad y desarrollo. Sabe que es esencia del hombre ser criatura, es decir, no existir por sí mismo, sino por otro. Más aún: según el *Génesis,* pertenece a la esencia del hombre ser imagen de otro más grande que él y, en consecuencia, a menos que se reconozca como imagen no podrá entenderse a sí mismo. Su modelo es Dios, por eso su ser es un misterio; refleja una luz que no es suya, su fisonomía tiene rasgos que no fueron modelados con tierra. No puede definirse sino incluyendo a Dios en la definición. No encuentra su identidad si no es por referencia al que lo hizo.

En su búsqueda de Dios, el hombre lo ha caracterizado de maneras muy diferentes. Al principio, como fuerza aterradora y misterio fascinador. Cada pueblo, sin exceptuar a Israel, atribuyó a Dios los rasgos de la personalidad social más estimada o añorada. Cuando la potencia militar era condición para sobrevivir, se describió a Yahvé como al Dios-guerrero que conducía sus huestes a la victoria. Instalados en la tierra prometida, en el período sedentario que corrompía a reyes y subalternos, se añoraba a Dios como al juez justo.

Jesucristo revela el rostro verdadero de Dios: es el Padre no sólo en relación con el pueblo, sino también con el individuo. Se aclara la relación del hombre con

Dios: es imagen porque es hijo. En su trato con el Padre no entrará ya el terror ni la fascinación primitiva, sino la entrega y el amor. Al revelársele que el Padre es amor, entenderá su propio ser: para el hombre, ser es amar; lo que se oponga al amor es no ser. Persiste el misterio del hombre, con sus raíces en Dios, pero no es ya un abismo caótico y tenebroso; siente ahora un dinamismo y una luz que lo llevan a la entrega y al don de sí. Descubre su camino en la escucha y apertura a los otros, en el respeto, conocimiento y amor de su prójimo. Sus fuerzas no le bastan para recorrerlo, pero experimenta un vigor y un impulso que le viene del Padre.

Por eso, condición para la recta relación con Dios es la recta relación con el prójimo. Quien no ama a los hombres, sus hermanos, no puede estar a bien con Dios, el Padre común. San Juan lo expresó con toda la claridad deseable: «Si uno posee bienes de este mundo y, viendo que su hermano pasa necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo va a estar en él el amor de Dios?» (1 Jn 3,17).

Individual y socialmente, el único criterio capaz de garantizar al hombre que late en él la vida de Dios es la favorable disposición hacia su prójimo y la solidaridad con él; cuanto más ame de voluntad y de obra, tanto más desarrollará su ser y más acentuado será su parecido con Dios; toda relación con Dios que no tiene en cuenta esta condición es un engaño y, como tal, obstáculo al desarrollo.

El no creyente

¿Cabe considerar la fe como condición indispensable para una vida humana? La fe cristiana ciertamente no. En el pasaje de san Pablo, comentado antes, el apóstol suponía que, reconociendo a Dios, los paganos habrían podido vivir en una sociedad justa. Pocos es-

tarán en desacuerdo con la afirmación de que el hombre puede salvarse fuera del cristianismo, si es fiel a la partícula de revelación divina a él asequible.

En nuestros días, sin embargo, el problema se plantea con una agudeza desconocida para Pablo. Existen no pocos hombres, en todo escalón de cultura, que se profesan ateos. Por otra parte, la experiencia muestra que no se les puede acusar fácilmente de ser inmorales, explotadores, agresivos, deshonestos. Muchos son personas respetables, algunos incluso han sabido sacrificarse por un ideal de solidaridad humana. ¿Qué pensar ante estos casos?

Notemos en primer lugar dónde está el problema. No se discute si el hombre puede serlo plenamente por sus propios recursos; el cristiano cree que no, que necesita la ayuda de Dios. La cuestión se limita a dilucidar si los confines de la acción de Dios coinciden con las fronteras de la creencia en él. Los hechos parecen negarlo; las iniciativas, individuales o sociales, en favor del hombre muestran el suave impulso de Dios que promueve su reino; y en ellas intervienen hombres que se declaran despreocupados de lo trascendente.

Si admitimos estos casos, ¿cuál sería para el hombre la garantía de normalidad, el camino del perfeccionamiento? Descartada por hipótesis la profesión de una fe, no quedan sino la fraternidad y la ayuda a su semejante. Quien secunda la acción divina en favor del hombre realiza en sí la imagen de Dios. Para creyente y no creyente, la condición de normalidad y desarrollo es la misma: amar al prójimo. Como lo decía san Pablo: «Quien ama tiene cumplido el resto de la ley» (Rom 13,8), la conozca o no.

El proceso del pecado que Pablo muestra en Rom 1 no debe, por tanto, considerarse como el único posible. El pecado puede ensañarse con el hombre antes de atreverse con Dios; y en sentido contrario, la salvación puede empezar sanando la relación con el pró-

jimo, y en ella encontrar, más o menos explícita, la relación con Dios.

En todo caso, la fe es un profundo misterio. No parece demasiado afirmar que el hombre dispuesto a la ayuda desinteresada o entregado al bien de la humanidad está movido por una fe; si la formula, podrá usar lenguaje teísta o simplemente humano: fe en el hombre, en la libertad o en el progreso. Pero la fe no debe juzgarse siempre por sus fórmulas, condicionadas por la educación e historia de cada uno. La fe sedicente teológica que en la vida prescinde del prójimo no atina con Dios; una fe humana que se dedica al bien de los demás es muy posible que, nebulosa u oscuramente, alcance al Dios escondido.

Para avanzar, el hombre necesita de Dios, pero no es indispensable la fe teológica. Para ayudar al hombre, Dios no pone condiciones, ni siquiera la fe; no quiere que el hombre crea y lo ame por motivos interesados. Ningún cálculo debe empañar la alabanza y la gratitud.

Pecado y prójimo

El pecado es rumbo equivocado, actitud torcida; egocentrismo que intenta hacer a los demás satélites del propio yo; cautividad de la propia pequeñez, indigencia y desorden; alienación que fabrica ídolos con barro de proyecciones humanas.

Se traduce en hostilidad contra Dios y su imagen, el hombre. Los egoísmos individuales envenenan la vida social y se plasman en explotación, rivalidad, injusticia, crueldad, desprecio. De hecho, la actitud hacia el hombre delata la actitud hacia Dios. La calidad de la primera es índice de la segunda.

Por eso el evangelio, oponiéndose a los antiguos encasillados de lo puro y lo impuro, coloca la impureza del hombre en la maldad con otros: «Los designios

perversos, los homicidios, adulterios, inmoralidades, robos, testimonios falsos, calumnias; eso es lo que mancha al hombre» (Mt 15,19-20).

La actitud hacia el prójimo es decisiva para la vida eterna. Cuando el joven rico pregunta qué mandamientos debe cumplir para conseguirla, Jesús menciona solamente los que se refieren al prójimo: «No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no darás falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre y ama a tu prójimo como a ti mismo» (Mt 19,18-19).

El comportamiento con los enemigos mostrará si uno es hijo de Dios: «Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen, para ser hijos de vuestro Padre del cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos y manda la lluvia sobre justos e injustos» (Mt 5,44-45).

Por eso Cristo corrige al jurista que le pregunta por el mandamiento principal de la ley, señalándole que hay dos, no uno; que amor a Dios y al prójimo son inseparables: «Amarás al Señor tu Dios... Este es el mandamiento principal y el primero. Pero hay un segundo no menos importante: amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mt 22,37-39).

Que el hombre puede encontrar a Cristo sin saberlo, lo enseñan varios episodios evangélicos. María Magdalena pensaba estar hablando con un hortelano, hasta que Jesús se le dio a conocer (Jn 20,11-18). Los discípulos de Emaús recorrieron un largo trecho con un forastero desconocido, que reveló su personalidad sólo al partir el pan (Lc 24-13-35). No se trata de piadosa meditación, está explícitamente aseverado en la descripción del juicio final: «Me disteis de comer» (Mt 25, 35). Y ante el pasmo de los de la derecha, que no tendrán conciencia de haberlo visto nunca, el rey les explicará: «Cada vez que lo hicisteis con uno de esos hermanos míos más humildes, lo hicisteis conmigo» (Mt 25,40).

El hombre encuentra a Dios en el hombre. Esto no quita que Dios «ilumine los ojos del alma» (Ef 1,17) y «haga que Cristo habite por la fe en lo íntimo» del hombre (Ef 3,17); pero si esa llama que se enciende «en lo escondido» (Mt 6,4) no da calor afuera, es ilusoria. La voluntad del Padre, cuya plena realización será su reino, es que los hombres sean hermanos.

Por eso el hombre ofende a Dios en el hombre. A Dios no puede tocarlo; pero puede herirlo en su imagen, y él toma como propias las ofensas a su criatura. En el grito del hombre se oye el acento de Cristo: «Tuve hambre y no me disteis de comer» (Mt 25,42).

Conversión

Por sus propias fuerzas no puede el hombre salir de su situación de pecado ni rectificar su vida para encontrar de nuevo a Dios. No basta una decisión de la voluntad, la cuestión es más compleja. Al menos en sus mejores momentos puede desear el bien, pero cuando comienza a obrar tropieza con su propia inconsecuencia. Se encuentra sometido a una especie de embrujo que le quita la libertad de acción. Esa es la angustia que describe san Pablo: «Estoy vendido como esclavo al pecado. Lo que realizo, no lo entiendo, pues lo que yo quiero eso no lo ejecuto y, en cambio, lo que detesto eso lo hago..., porque el querer lo excelente lo tengo a mano, pero el realizarlo no..., cuando quiero hacer lo bueno me encuentro fatalmente con lo malo en las manos. En lo íntimo, cierto, me gusta la ley de Dios, pero en mi cuerpo percibo unos criterios diferentes que guerrean contra los criterios de mi razón y me hacen prisionero de la ley del pecado que está en mi cuerpo... En una palabra, yo, de por mí, por un lado, con mi razón, estoy sujeto a la ley de Dios; por otro, con mis bajos instintos, a la ley del pecado» (Rom 7,14-25).

Ese poder externo, o proyectado al exterior, que tiene dominado al hombre se llama en san Pablo «el pecado», en san Juan «el demonio» o «el jefe de este mundo». El hombre no es terreno neutral donde se combate la batalla entre el bien y el mal; está vendido al mal. Sólo un poder más grande, capaz de romper sus cadenas, lo librará de la esclavitud.

Cuando éste se acerca, puede el hombre esperar su libertad. Su esfuerzo, hasta entonces vano, se siente aupado por un brazo más fuerte. La conexión aparece en la primera proclamación de Jesús: «Arrepentíos, que el reinado de Dios está cerca» (Mt 4,17).

Arrepentirse significa reconocer confiadamente ante Dios la propia indigencia, confesar el propio atolladero. Sólo este aspecto describe san Juan, que nunca usa los términos «conversión» o «arrepentimiento»: «Si reconocemos nuestros pecados, Dios que es fiel y justo, perdona nuestros pecados y además nos limpia de toda injusticia» (1 Jn 1,9).

Arrepentimiento denota para muchos un acto de la sola voluntad humana que cambia el rumbo de la vida, permitiendo volver a Dios y cumplir su voluntad en el futuro. El cristiano no se promete tanto: reconocer el propio pecado significa para él confesarse incapaz de desarraigarlo, reconocer la derrota y ponerse en manos de Dios; él se encarga de perdonar y limpiar.

Dios no es legalista, le interesan más las personas que sus acciones; por las acciones decide un juez, no el Padre; éste quiere salvar al hijo a toda costa; no reserva recriminaciones ni pecado alguno es obstáculo al perdón inmediato. Basta recordar el caso de la pecadora en casa de Simón (Lc 7,36-50) y el del ladrón en la cruz (Lc 22,39-43). Cuando el hijo pródigo vuelve, no se le dirigen reproches, se organiza la fiesta.

Pecado original

¿Existe en cada hombre una realidad de pecado anterior a la situación pecadora que él se crea? Entramos con esto en la cuestión del pecado original, que consideramos en cada individuo concreto. Puede describirse como la propensión al mal que precede y condiciona el uso de la libertad.

¿De dónde le viene al hombre esa propensión? Mientras se creyó en la historicidad literal de la narración del *Génesis,* se buscaron nexos causales entre la culpa de Adán y la «mancha» en sus descendientes. Si se considera el relato como un símbolo que describe la realidad de cada hombre, hay que renunciar a las teorías de transmisión fisiológica. La innegable tendencia al egoísmo puede tener su origen en el ambiente y ser resultado de la educación. La sociedad en que nacemos no es vehículo de verdad y de amor, sino atmósfera de corrupción y egoísmo. Desde la cuna empieza el niño a absorber actitudes, ejemplos y principios egoístas e insinceros; cuando llega al uso de razón está ya condicionado, posee una componente psicológica que influirá perversamente en sus decisiones. Esa oblicuidad del espíritu es para cada individuo su pecado original. Cada maldad concreta la ratifica y la refuerza.

Siguiendo a P. Ricoeur [3] podemos apuntalar esta teoría con el relato del Paraíso, atendiendo al significado de la serpiente. De manera al parecer incongrua, surge en pleno estado de inocencia un ser malo, un animal, símbolo de las potencias abismales. No es difícil ver en la serpiente la objetivación del mal deseo, la proyección exterior, en forma de seductor que incita al mal, de la tentación que está dentro del hombre. Pero el símbolo descubre además otra dimensión: an-

[3] *La symbolique du mal,* 239-243.

tes que el hombre peque está presente el mal; en frase de Ricoeur, «el mal no es sólo acto, es tradición»; sale a nuestro encuentro en la ruta, vive entre nosotros; no lo inventamos, nuestros actos lo continúan.

Ricoeur ve un tercer aspecto en la serpiente, agente de las fuerzas oscuras: el mal objetivo del universo, los absurdos inexplicables del daño físico e irracional, la indiferencia de lo creado ante el dolor, la crueldad inconsciente de los seres. Motivo de escándalo para el hombre, lo pone en la tentación de incredulidad, desesperanza y dejadez.

El segundo de estos aspectos, el del mal circunstante, ilumina una realidad del pecado comentada por H. Cox [4]. El pecado no es únicamente la violación arrogante de un entredicho, es también una cesión de la dignidad propia; el hombre se deja llevar o arrastrar por el ambiente, por la insinuación, la hábil propaganda o la orden monstruosa. No actúa con decisión y responsabilidad propias, las descarga en otro: «La mujer que me diste por compañera»; «la serpiente me ha engañado».

También el mal absurdo del universo puede inducir al hombre a la abdicación; concluyendo que nada tiene sentido, renuncia a la responsabilidad.

3. *La liberación: reconciliación con Dios*

La «ira» de Dios

El pecado, ruptura con los hombres y con Dios, pesaba sobre la humanidad entera. Tal es la afirmación de san Pablo: «Todos, judíos y paganos, están bajo el dominio del pecado», «el mundo entero queda convicto ante Dios» (Rom 3,9-19).

A la hostilidad del hombre correspondía la «ira»

[4] *On Not Leaving It to the Snake*, Toronto 1969, IX-XIX.

o reprobación que «Dios revela, contra toda impiedad e injusticia humana, la de aquellos que reprimen con injusticias la verdad» (Rom 1,18). La «ira de Dios», sin embargo, no es una pasión como en el hombre; esa expresión simbólica designa la inflexible resistencia de Dios al mal y su determinación de arrasarlo en cualquier forma que se presente [5]. Dios no hace pactos con la maldad, que será implacablemente destruida; el reino de Dios es el reino del bien absoluto. Al expatriarse el hombre a la zona maldita del pecado, cayó bajo la «ira» de Dios y estaba destinado a la ruina.

Visión precristiana

Siempre había gravitado sobre el hombre el peso de la culpa. Ya en las antiquísimas oraciones acádicas se encuentran letanías penitenciales, que gotean la angustia del pecado:

> Muchos son mis pecados, Señor, graves mis faltas.
> Muchos son mis pecados, dios mío, graves mis faltas.
> Muchos son mis pecados, diosa mía, graves mis faltas.
> Muchos son mis pecados, dios que conozco o que no conozco, graves mis faltas.
> ¡Apláquese tu corazón, como el de la madre que me dio a luz! [6].

De muchos modos había intentado el hombre reconciliarse con Dios: súplicas, austeridades, sacrificios; la trama de las religiones o de las prácticas ascéticas estaba entretejida con el deseo de aplacar a la divinidad. Incluso los judíos, que poseían la más alta revelación divina, hablaban de reconciliarse con Dios: «Quiera Dios hacer las paces y escuchar vuestras súplicas;

[5] Manson, *On Paul and John*, 42.
[6] Citado por P. Ricoeur, *La symbolique du mal*, 53.

ojalá se reconcilie con vosotros y no os abandone en el momento malo» (2 Mac 1,4; véase 8,29).

Visión cristiana

Según el Nuevo Testamento, por el contrario, Dios no necesitaba reconciliarse, pues siempre había amado al hombre; era el hombre quien precisaba desembarazarse de su pecado y hacerse capaz de relación con Dios. Pero, reducido a la impotencia por su propio pecado, se debatía en una maraña sin remedio. Roto el puente con Dios, no había piedras en el mundo para rehacerlo.

Entonces Dios interviene por medio de Jesucristo. Intentaban las religiones aplacar a Dios, conseguir que depusiera su ira y se reconciliase con el hombre. Sucede exactamente lo contrario: ante la impotencia del hombre, Dios toma la iniciativa y reconcilia al hombre consigo; «todo eso es obra de Dios, que nos reconcilió consigo por medio de Cristo... Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo, cancelando la deuda de los delitos humanos» (2 Cor 5,18-19); «cuando éramos enemigos, la muerte de su Hijo nos reconcilió con Dios» (Rom 5,10).

La reconciliación presuponía liberar al hombre esclavizado. Con este fin envía Dios a su Hijo, Jesucristo, hombre como nosotros en todo, excepto en el pecado (Heb 4,15). Para abrir la puerta de la prisión hacía falta uno libre. El hombre, a las órdenes del pecado, no tenía libertad de opción. Jesucristo, exento de culpa, la tuvo. El, representante de la raza entera, pudo tomar una decisión frente a Dios y a sus hermanos, y su opción fue de amor total, mostrado en la fidelidad a la misión que el Padre le había confiado. Llegó a la cima al enfrentarse con la muerte, consecuencia ineludible del conflicto entre la verdad y amor de Dios que él revelaba y la maldad del mundo que

lo rechazó. En su aceptación de la muerte identificó Cristo su ser con la obediencia a Dios y curó en sí mismo la naturaleza humana, infectada de la rebeldía del pecado.

En Cristo vuelve el hombre a la salud, pasa de la esfera del mal a la del bien y cesa de estar bajo la «ira»; entra en la «gracia», Dios lo mira con agrado. El nuevo Adán empieza la humanidad nueva y la hace posible a los demás hombres. El es el único, el Hijo, pero, al mismo tiempo, el primero de muchos hermanos, los que siguen sus huellas y le obedecen. Es el jefe de fila de los que muestran, con el servicio humilde y sacrificado, lo que es el amor de Dios al mundo que muere de su falta [7].

Amor de Dios al hombre

La iniciativa de Dios brota de su amor inalterable al hombre su criatura: «Tanto amó Dios al mundo que entregó a su único Hijo» (Jn 3,16). Para san Pablo incluso el extravío de la humanidad entera era designio del amor de Dios: «Todos pecaron y están privados de la presencia de Dios; pero graciosamente van siendo rehabilitados por la generosidad de Dios, mediante la liberación efectuada en Cristo Jesús» (Rom 3,23-24); «Dios encerró a todos en la rebeldía, para tener misericordia de todos» (Rom 11,32).

Se puede formular esta realidad en otros términos: Dios es leal al hombre, aunque el hombre sea desleal con él (Rom 3,7). Aun cuando el hombre se empeñe en destruirse, creando una sociedad de odio y explotación, Dios no ceja; es más fiel al hombre que el hombre mismo. Quiere sacarlo de la zona maldita en que vive, para salvarlo de la ruina. Esta acción divina en favor del mundo se expresa en el Nuevo Testamento

[7] Manson, *On Paul and John,* 124.

de varias maneras; una de ellas, que alude a la relación Padre-hijo, es la de «reconciliación».

La reconciliación del hombre es un acto de Dios, obra de su amor, que quiere llevar al mundo de la muerte a la vida. Para realizarla, necesita cambiar no sólo el estado legal del hombre, sino su mismo ser; crear un «hombre nuevo» a imagen suya (Col 3,10), libre del egoísmo y de las consecuencias del pecado.

Con este fin envía Dios su Hijo al mundo; la reconciliación será obra de la sangre de Cristo. No hay que interpretar esta expresión como si Dios, antes airado, se hubiera aplacado con esta sangre; sería una concepción mitológica y falsa. Dios no necesitaba aplacarse, siempre había amado al mundo que creó. La sangre de Cristo, o sea, el sacrificio de Cristo, es la libre ofrenda de su vida por amor a los hombres. El nos amó y se entregó por nosotros (Gál 2,20), y el amor de Cristo manifiesta el amor de Dios (Rom 5,8).

En Cristo quiso Dios cambiar al hombre para reconciliarse la raza humana. Aunque exento de pecado, el hombre Jesús llevaba en su ser la debilidad (2 Cor 13, 4), la sujeción al dolor y la muerte propias de la naturaleza pecadora. Como todo hombre, era «carne y hueso» que no podía heredar el reino de Dios; lo corruptible no puede heredar la incorrupción (1 Cor 15,10).

Para transformar esa naturaleza, Dios no utiliza medios ajenos a la condición del hombre; no propone rodeos ni evasiones que ignoren su tragedia. Había que dar sentido al absurdo del dolor y la muerte, haciéndolos instrumentos de salvación y de gloria. Por eso Cristo tenía que sufrir y morir, como todo hombre; pero el pionero y liberador de la humanidad no podía permanecer en la muerte; tenía que morir de tal manera que la muerte quedara vencida (Heb 2,18), acabando con el terror que tenía al hombre esclavo (Heb 2,15).

La *Carta a los Hebreos* propone esta teología de la

muerte de Cristo: «Convenía que Dios, fin del universo y creador de todo, proponiéndose conducir muchos hijos a la gloria, al pionero de su salvación lo consumara por el sufrimiento» (2,10).

En Cristo, llevado a la perfección por su prueba extrema, el hombre pasa de débil a fuerte, de mísero a glorioso, de mortal a inmortal; empieza el mundo nuevo, definitivo: «Ahora, es verdad, no vemos todavía el universo entero sometido al hombre; pero vemos ya al que Dios hizo un poco inferior a los ángeles, a Jesús, que, por haber sufrido la muerte, está coronado de gloria y dignidad; así por la gracia de Dios, la muerte que él experimentó redunda en favor de todos» (Heb 2,8-9).

La muerte de Cristo es la revelación del amor de Dios al hombre, amor infinito y sin condiciones, independiente de la bondad o maldad humana: «Cristo murió por nosotros cuando éramos aún pecadores, así demuestra Dios el amor que nos tiene» (Rom 5,8).

Es, al mismo tiempo, la respuesta de un hombre a ese amor de Dios que se revela. La respuesta consiste en la entrega total, sin reservas, que se expresa con los términos «obediencia» o «perfección». La naturaleza humana, viciada por la rebeldía, queda enderezada por la obediencia incondicional de Cristo, que la cambia casi diríamos ontológicamente. Amor incondicional de Dios, entrega incondicional del hombre: la reconciliación es un hecho. Cristo muere por amor al Padre y a los hombres. En su humanidad no queda brizna de egoísmo, la ha desintoxicado de todo el veneno. Ha vencido al pecado.

La antigua solidaridad con Adán contagiaba la muerte; la solidaridad con el nuevo Adán infunde la vida: «Si por el delito de aquél solo, la muerte inauguró su reinado, mucho más los que reciben esa sobra de gracia y de perdón gratuito, viviendo reinarán por obra de uno solo, Jesucristo» (Rom 5,17).

Cristo Jesús es el Hombre, representante de la humanidad entera; él ha verificado en sí el ideal humano, la imagen de Dios (Col 1,15) que es amor. El es el Hijo respecto a Dios, el hermano y amigo con relación a los hombres: «no se avergüenza de llamarnos hermanos» (Heb 2,11), «ni hay amor más grande que dar la vida por los amigos» (Jn 15,13).

La reconciliación lleva consigo el perdón de todo pecado: «Por medio del evangelio se está revelando la amnistía que Dios concede, única y exclusivamente por la fe» (Rom 1,17), que es la respuesta al amor de Dios manifestado en Jesucristo. «Estamos en paz con Dios por medio de Jesucristo nuestro Señor» (Rom 5, 1) y, en consecuencia, «no hay motivo de condenación para los que están unidos a Cristo Jesús» (Rom 8,1).

Tan grande es el amor de Dios al hombre que su generosidad no escatimó a su propio Hijo (Rom 8,32); por el mundo, Jesucristo dio su vida en la cruz. El hombre reconciliado ya no vive para sí, sino para Cristo (2 Cor 5,15) y al no estar centrado en sí mismo, extirpa la raíz del pecado. Se lo permite el nuevo impulso del Espíritu, don que Dios derrama en lo íntimo; gracias a él puede amar a los demás con el amor que Dios le comunica (Rom 5,5). El amor reemplaza al egoísmo y orienta al hombre en dirección a la vida.

Hay que creer seriamente en el amor de Dios. Tal seguridad daba a san Pablo, que podía preguntarse jugando con las paradojas: «¿Quién será el fiscal de los elegidos de Dios? Dios, el que perdona. Y ¿a quién tocará condenarlos? A Cristo Jesús, el que murió o, mejor dicho, resucitó, el mismo que está a la derecha de Dios, el mismo que intercede en favor nuestro. ¿Quién podrá separarnos de ese amor de Cristo? (Rom 8,33-35).

El hombre no tiene enemigos en el cielo; tiene un Padre y un hermano.

4. *La liberación: paz entre los hombres*

El pecado del hombre consistía precisamente en la corrupción de la sociedad humana, dividida por el odio, la explotación y la mentira. Condición para reconciliarse con Dios es la hermandad entre los hombres; de lo contrario, el pecado persevera. Por eso la cruz de Cristo empieza a derribar barreras entre pueblos:

«Porque él es nuestra paz, él que de los dos pueblos hizo uno y derribó la barrera divisoria, la hostilidad, aboliendo en su carne la Ley de los minuciosos preceptos; de este modo, con los dos creó en sí mismo una humanidad nueva, estableciendo la paz y, a ambos, hechos un solo cuerpo, los reconcilió con Dios por medio de la cruz, matando en sí mismo la hostilidad» (Ef 2,14-16).

La hostilidad, pecado del mundo, se opone a la hermandad, propósito del Padre. Sólo cuando la hostilidad desaparece queda el hombre reconciliado con Dios. El ejemplo de Cristo y el don del Espíritu, que infunde su amor en los hombres, harán posible la humanidad nueva.

Hay que analizar la paz iniciada por Cristo. La enemiga entre judíos y paganos no se limitaba al terreno religioso, era al mismo tiempo racial, cultural y política [8]. Es conocido el desprecio mutuo de los pueblos en la antigüedad, y también en nuestros días, por desgracia. Cada uno blasonaba de sus orígenes y consideraba inferiores a los demás. La discrepancia cultural estaba engastada en la misma ley de Moisés, muchos de cuyos preceptos eran tabúes alimenticios, impedimentos matrimoniales o prácticas higiénicas, no estrictamente religiosos. En lo político, el antagonismo era debido a la dominación romana en Palestina, humilla-

[8] H. Cox, *God's Revolution and Man's Responsibility*, Londres 1969, 58.

ción suprema del pueblo elegido, que provocaba periódicamente estallidos de rebeldía. Las represalias culminaron en la destrucción de Jerusalén.

En su condición pecadora, el hombre arrastraba el fardo del pasado. Cristo en la cruz, obteniendo el perdón, le desata ese lastre para que comience a vivir. A la antigua condición sucede el hombre nuevo, libre de los odios ancestrales, abierto a la solidaridad, por encima de raza, condición social, cultura y nación. Ninguna diferencia constituye privilegio: «Porque todos, al ser bautizados para vincularos a Cristo, os vestisteis de Cristo. Se acabó judío y griego, siervo y libre, varón y hembra, dado que vosotros hacéis todos uno con Cristo Jesús» (Gál 3,27).

Por ser incorporación a Cristo, el bautismo es sacramento de solidaridad humana; para el que lo recibe, ninguna distinción entre hombres podrá ser impedimento a la hermandad.

El mundo

Dios amó al mundo, pero el mundo no se lo agradece; es más, no puede tolerar ese amor y mata al Hijo único. Cristo ofrece su vida para salvarlo y envía emisarios a continuar su obra. El amor de Dios no ceja; pero el mundo tampoco, sigue rechazando y persiguiendo.

¿Quién es ese mundo? Se nos dice que Dios lo ama (Jn 3,16), pero Cristo no pertenece a él ni ora por él (Jn 17,9). Dios lo creó muy bueno, pero está todo él en poder del Malo (1 Jn 5,19); los cristianos no deben amarlo (1 Jn 2,15) y necesitan en él la protección del Padre (Jn 17,11).

Si es objeto de amor y de reprobación al mismo tiempo, el mundo ha de tener dos aspectos. Designa en primer lugar a la raza humana, y Dios ama al hombre que hizo a su imagen. Pero al mismo tiempo de-

nota la trama social, no entretejida por la solidaridad, sino anudada con la injusticia.

El mundo significa, por tanto, la humanidad con toda su estructura impregnada de mal, la raza humana ciega, en lucha, desorientada y sin salida. Dios ama a los hombres y quiere sacarlos de esa fosa. Imitando a Dios, el cristiano ha de amarlos también, pero ha de odiar el mal que envenena la relación humana a todos sus niveles.

La triple ambición

El ideal del mundo, su ídolo, es la triple ambición: dinero, honor, poder. Eso estima y a eso aspira. La cima de las tres es el poder. Ellas corrompen la sociedad, suscitando rivalidad y división. Nacen del egoísmo y persiguen el éxito personal; el prójimo no interesa, es más, puede ser estorbo para la consecución de los propios objetivos. En mayor o menor escala, cada ambición supura enemistad, recelo y envidia, que se traducen en zancadillas, intrigas o calumnias, bajeza y adulación.

En una sociedad que canoniza las tres ambiciones, la unión es imposible. Por eso Cristo no pertenece al mundo; él no acepta tales valores ni tal modo de ser. Lo muestra con su vida; al afán y la seguridad del dinero opone la vida pobre y errante; contra el ansia de prestigio y honores, no le importa arriesgar su reputación y deja que lo llamen «comilón y borracho, amigo de recaudadores y descreídos» (Mt 11,19), «endemoniado y loco» (Jn 10,20); frente a la sed de poder, rechaza las tentativas de hacerlo rey (Jn 6,15), silencia su título de Mesías (Mc 8,29-30) y rehúsa dar las señales que le habrían ganado el reconocimiento oficial (Mt 16,1-4).

Para que sus discípulos fueran en el mundo ejemplo y semilla de unidad tenía que sacarlos del mundo, des-

arraigando de ellos las tres ambiciones fundamentales: «Yo les he transmitido el mensaje que tú me diste y ellos lo han aceptado» (Jn 17,8). Aceptar el mensaje de Dios significa atraerse la enemiga del mundo: «Yo les he transmitido tu palabra y el mundo los odia porque no le pertenecen, como tampoco yo» (Jn 17, 14). La pertenencia o no pertenencia al mundo no depende del estado de vida ni de la ostentación de una doctrina, se miden por el engrane de la ambición en la conducta. Quien suelta el pedal, sea quien sea, pertenece al mundo y no es de Cristo.

La sed de poder

Innumerables son los pasajes del evangelio donde Cristo combate la sed de poder; él mismo se pone como ejemplo: «No he venido a que me sirvan, sino a servir» (Mt 20,28). En la última cena, para inculcar a los discípulos la actitud cristiana les lava los pies como un criado, intimándoles su voluntad de que se porten así entre ellos, pues «el criado no es más que el amo, ni el enviado más que el que lo envía» (Jn 13, 15-16).

Los evangelios sinópticos repiten sin cansarse las frases de Cristo que condenan toda pretensión de poder. Vale la pena citar un pasaje entero: «Los reyes de las naciones las dominan y los que ejercen el poder se hacen llamar bienhechores. Pero vosotros, nada de eso; al contrario, el más grande entre vosotros iguálese al más joven y el que dirige al que sirve. Vamos a ver, ¿quién es más grande, el que está a la mesa o el que sirve? El que está a la mesa, ¿verdad? Pues yo estoy entre vosotros como quien sirve» (Lc 22,25-27).

Pueden compararse Mt 20,25-28; 23,8-12; Mc 9, 35-48; 10,42-45. Los evangelistas aprendieron bien la lección y pusieron todo interés en transmitirla.

Los apóstoles siguieron y recomendaron esta enseñanza. Cuando los corintios quisieron constituir a Apolo y a Pablo en jefes de partido, la reacción de Pablo es violenta: «En fin de cuentas, ¿qué es Apolo y qué es Pablo? Auxiliares (lit. servidores) que os llevaron a la fe, cada uno con lo que le dio el Señor» (1 Cor 3,5).

Y en la segunda carta recuerda a los corintios que él no se predica a sí mismo, predica que el Señor es Cristo y él servidor de la comunidad (2 Cor 4,5).

La primera carta de Pedro refleja los textos de Mateo y Marcos, refiriéndose concretamente a los presbíteros de la Iglesia. Les recuerda que los fieles son rebaño de Dios; les recomienda que no ejerzan su cargo con desgana ni por afán de lucro, sino con gusto y entusiasmo. Y finalmente les enseña que su misión no consiste en tiranizar a las comunidades, sino en ser su modelo (1 Pe 5,2).

Cristo no excluye solamente la opresión entre los cristianos (Mt 20,25; Mc 10,42); prohíbe además toda manera de gobierno que se asemeje al poder civil y ridiculiza la adulación que exigen los poderosos (Lc 22, 25). Su veto es tajante: «Vosotros, nada de eso» *(ibid.* 26). En otros pasajes afirma la igualdad entre cristianos: «Vosotros sois todos hermanos» (Mt 23,8) y explicita sin equívoco posible que ninguna función eclesiástica puede ser pedestal de una superioridad; al contrario, el que ocupa un cargo ha de poner empeño en subrayar la igualdad: «El más grande sea servidor, el primero esclavo» (Mt 23,11; 20,27; Mc 10, 44); «el más grande iguálese al más joven, el que dirige, al que sirve» (Lc 22,26).

Siguiendo esta enseñanza, recusó san Pedro el homenaje del capitán Cornelio: «Cuando iba a entrar Pedro, Cornelio salió a su encuentro y se echó a sus pies, pero Pedro lo alzó diciendo: "Levántate, que soy un hombre como tú"» (Hch 10,26).

El ansia de honores

Cristo, de obra y de palabra (Jn 5,42), rechazó los honores humanos. Su actividad no miraba a su propia gloria, sino a la del Padre; él era enviado, representante y revelador del Padre en la tierra. Su desinterés por el propio prestigio le enajenó las simpatías de los fariseos; Cristo rehusaba entrar en el juego de ambiciones en que ellos vivían, y con su distancia lo condenaba: «No me aceptáis; a otro que venga en su propio nombre a ése sí lo aceptaréis» (Jn 5,43). Uno que buscase su propio prestigio sería bienvenido, pues aprobaría su conducta y se haría cómplice de su ambición. El mundo, esclavo de las dignidades, odia al que está libre porque desenmascara su vileza. Los fariseos, sintiendo amenazado su mundillo y su posición social, rechazaron a Cristo. La estructura de honores creada y cuidadosamente mantenida por ellos les impedía creer, pues la fe la habría puesto en peligro: «Si vosotros os dedicáis al intercambio de honores y no buscáis el honor que viene del único Dios, ¿cómo va a ser posible que creáis?» (Jn 5,44).

Los pasajes del evangelio en que Cristo ridiculiza la vanidad religiosa de los fariseos pueden hacer sonreír. Anunciaban sus limosnas a toque de trompeta, oraban de pie en las esquinas, se afeaban el rostro los días de ayuno. Cristo los califica de hipócritas (Mt 6, 2.5.16), veamos de qué hipocresía se trata.

El Evangelio de Mateo conoce dos tipos de hipócritas [9]: unos conscientes de su falsedad (Mt 15,8) y otros, que cabe llamar «hipócritas sinceros», tan enzarzados en su propio juego de apariencias que habían perdido de vista las raíces viciadas de su proceder. A este tipo pertenecen los tres ejemplos mencionados

[9] P. Bonnard, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, Neuchâtel 1970, 79.

antes. Sus prácticas religiosas no eran fingidas: daban limosna, rezaban y ayunaban de verdad. Pero el deseo de influencia y reverente popularidad falseaba radicalmente su postura. Mil razones piadosas encontraban sin duda para justificarla: edificar con el buen ejemplo, dar tono religioso a la sociedad, observar la ley, vencer el respeto humano. La maleza sofística les escondía el humus de su vanidad. Se requería una palabra profética para hendir la maraña y poner al descubierto la intención. Jesús la pronuncia y su advertencia vale para todos.

Es digna de nota la razón que da Cristo para prohibir a los suyos el uso de los títulos rabínicos: «rabbi» (maestro; literalmente, monseñor), «padre», «guía o consejero». Usar esos tratamientos como muestras de honor es una usurpación; para los cristianos el único maestro y guía es Cristo mismo; el único Padre es el Dios del cielo (Mt 23,8-10).

No faltaron veleidades de ambición entre los apóstoles, pensando en los honores del futuro reino. Una vez se atrevieron a proponer la cuestión a Jesús: «¿Quién es más grande en el reino de los cielos?». El Señor cortó por lo sano: «Llamó a un niño, lo puso en medio y les dijo: "Os aseguro que si no cambiáis y os hacéis como los niños nunca entraréis en el reino de los cielos"». Preguntaban qué méritos acarrearían honores. Jesús descubre la ambición solapada y la rechaza de plano: «Si no cambiáis... no entraréis». Luego explica que ser como los niños consiste en renunciar a la propia importancia, para estar disponible y acudir a la llamada. Disponibilidad, servicio de los demás es lo que hace importante en el reino de los cielos (Mt 18,1-4).

Los títulos de estima o reverencia acaban siendo emblema de poder; lo que era en un tiempo apelativo espontáneo termina por imponerse y exigirse. Cristo condena esos títulos y no usa los suyos: nunca se

llama Hijo de Dios, ni Hijo de David, ni siquiera Mesías, sino sencillamente «el Hombre», «este Hombre», alusión velada a la profecía de Daniel (Dn 7,13), pero que no lo erigía por encima de los demás.

El colofón al párrafo sobre los títulos resume su doctrina y amonesta al ambicioso con la perspectiva del juicio: «Al que se eleva lo abajarán, y al que se abaja lo elevarán» (Mt 23,12). El metro de Cristo está graduado en unidades de servicio y dedicación. El don de Dios no justifica preeminencias, quien lo posee ha de esmerarse en ser hermano, no señor. Si los cristianos no han aprendido esta lección, no habrá sido por falta de maestro.

Ya se entiende que el Señor no busca ni propugna el deshonor ni la mala fama; él mismo recomienda el buen ejemplo (Mt 5,16). Pero condena que la fama se convierta en ídolo y que la persuasión de la propia importancia exima de servir al prójimo. El ansia de prestigio contamina la atmósfera con adulaciones y bajezas, lleva a vivir de apariencias, supeditando a ellas la verdad y la lealtad con los demás. Esa mentira social que divide a los hombres es contraria al evangelio. La honradez personal expone a críticas y calumnias, como sucedió a Jesús. No se debe abdicar por temor a ellas, hay que atreverse a ser uno mismo «a través de honra y afrenta, de mala y buena fama» (2 Cor 6,8).

El afán de dinero

Estocadas a traición y golpes bajos menudean sobre todo en la cuestión del dinero. La codicia es la ambición más común, pues la riqueza es el primer objetivo; no en balde es la peana del prestigio y del poder.

Respecto al dinero, no pide Cristo al rico un tanto por ciento para beneficencia ni deslinda lo necesario de lo excesivo; bajo todo nivel económico puede aga-

zaparse la codicia. Reclama de todos, ricos y pobres, una distancia liberadora: por muy necesario que sea en la sociedad presente, el dinero no tiene derecho a acaparar la vida ni a exigir el homenaje: «No podéis estar al servicio de dos amos: no podéis servir a Dios y al dinero» (Mt 6,24).

Durante su vida no aplicó Jesús a todos la misma norma. Unas veces invitaba a desprenderse de todo y darlo a los pobres, para seguirlo a él en su trabajo errante (Mt 19,21). A uno, en cambio, que deseaba seguirlo, lo mandó a su casa con su familia (Mc 5,19). El dinero es medio de sustento propio y de ayuda a los otros; pero si osara interponerse entre el hombre y su conciencia, el Señor no admite subterfugio, hay que servir a Dios y no al dinero. Este despego (Lc 14, 33) es condición para todo discípulo, y el dilema turbó al joven rico cuando Jesús lo invitó a seguirlo. El muchacho, sinceramente religioso, reveló en aquel momento un apego a su fortuna que le impedía seguir el llamamiento; «poseía una gran fortuna» (Mt 19,22).

El dinero da una falsa seguridad, un sentido de autosuficiencia que hace olvidar al hombre su pobreza radical. Ahí está su peligro y por eso es tan difícil al rico entrar en el reino, que pertenece a «los que saben que son pobres» (Mt 5,3). Quien pone su confianza en dinero, posición o influencia tiende a absolutizarlos y prescinde de Dios. Aunque sus palabras sean cristianas, su capital no está en el cielo, y donde está el capital está el corazón (Mt 6,21). Muchos caudales puede invertir el hombre, pero el principal no es para bancos de este mundo: «Yo soy el Señor tu Dios... No tendrás otros dioses frente a mí» (Dt 5, 6-7).

La codicia, el afán de tener más, es uno de los vicios que ha de extirpar el cristiano; san Pablo la estigmatiza de idolatría (Col 3,5). La codicia explota a los demás, tratando a las personas como a cosas, y es la

raíz de la injusticia social, que cava zanjas tan profundas en la comunidad humana.

La generosidad es cristiana y aparece de diversas maneras en los escritos del Nuevo Testamento. En Jerusalén se puso en práctica la comunidad de bienes, de modo que nadie pasaba necesidad (Hch 2,45; 4,35). San Pablo organizó colectas en favor de ellos cuando pasaron por momentos difíciles; animando a contribuir, propone el criterio que guía de ordinario la asistencia al necesitado, fuera de casos excepcionalmente graves. Empieza su exhortación con un proverbio: «A siembra mezquina, cosecha mezquina; a siembra generosa, cosecha generosa». Insiste en la espontaneidad de la oferta: «Cada uno dé lo que haya decidido en conciencia, no a disgusto ni por compromiso, que Dios se lo agradece al que da de buena gana» (2 Cor 9, 6-7). En otro pasaje enuncia el principio: «No se trata de aliviar a otros pasando vosotros estrecheces, sino que, por exigencia de igualdad, en el momento actual vuestra abundancia remedie la falta que ellos tienen, para que un día la abundancia de ellos remedie vuestra falta y así haya igualdad» (2 Cor 8,13-14).

Les pide que ofrezcan lealmente lo superfluo al hermano indigente. No es lícito acumular dinero innecesario sabiendo que otros viven en la miseria. No nos toca dictaminar sobre los métodos eficaces de generosidad en la sociedad moderna, exponemos sólo el principio.

Significativa es la frase del Señor cuando reprueba el agobio por los bienes materiales: «¿No vale más la vida que el alimento y el cuerpo más que el vestido?» (Mt 6,25). Da pena ver cómo la gente desperdicia y amarga su vida por el afán de tener más, cuando encontrarían más felicidad si moderasen la ambición. No faltan movimientos contemporáneos que protestan precisamente contra el olvido de los bienes fundamentales.

Quienes renuncian a las tres ambiciones son hombres sinceros, alegres y libres, capaces de amar desinteresadamente y de promover la solidaridad humana, ayudando a los demás sin verse coartados a cada momento por miedos a dañar su posición o su fama.

Estos hombres están reconciliados con Dios, que es la verdad, y, siendo libres, están preparados para cooperar en su obra liberadora. La libertad produce alegría, y dejan en el mundo una estela de felicidad. A los ojos de los más son una paradoja; el hombre encandilado con los espejismos de la ambición no entiende de otra dicha y juzga infeliz al que no hambrea relumbrones; por eso queda desconcertado ante la risa del desprendido, tan espontánea al lado de su sonrisa cinematográfica. San Pablo expresó esta antinomia: «Somos los moribundos que están bien vivos, ... los afligidos siempre alegres, ... los necesitados que todo lo poseen» (2 Cor 6,9-10).

Quien sigue a Cristo elige el árbol de la vida, que crece en el centro del jardín, entre las flores. Allí, en la paz, habita Dios con los hombres.

El que pertenece al mundo busca el árbol periférico, el de los afanes insaciables. En vez de mantenerse en su centro, se va a los arrabales del paraíso para comer promesas de divinidad: «Seréis como dioses». Quiere probar una infinitud y lo más que encuentra es un precipicio; por eso colgó Dios el «peligro de muerte». Quiere romper el límite y desgarra su piel, pensaba escalar el cielo y se encuentra en el charco. El escozor resentido no deja sitio para la amistad. Deseando lo perdido y lo no alcanzado, vive de insatisfacción, de añoranzas o utopías. Queda el apetito, pero no hay fruición. Quería ser dios, autónomo, y resulta un dios pequeño, triste y aislado, miembro de un concilio de diosecillos celosos. No hacía falta encaramarse para

vivir feliz. Dios está cerca, sus pasos se oyen entre los árboles. El cartel prohibidor decía verdad, vivir de lo engañoso es muerte.

La ambición impide el trato sincero y leal; convierte a la vida social en un contacto opaco, sin efusión humana; cada uno representa su papel con cautela para no perder terreno. El cálculo lo domina todo; se intenta adivinar lo que almacena la trastienda del prójimo, tras el escaparate de la sonrisa convenida. La espontaneidad muere y se afirma el aislamiento. No existe verdad ni confianza; la meta es el éxito personal, cueste lo que cueste. Pero el precio es alto y la mercancía engañosa: «¿De qué le sirve a uno ganar el mundo entero si malogra su vida?» (Mt 16,26).

De esta ciénaga libera Cristo, sacando hombres libres y auténticos, sinceros y dedicados. La cruz dio prueba de su sinceridad, de su amor desinteresado, de su libertad. Quien incorpora a su existencia el mensaje de Dios encarnado en Jesucristo sale del mundo embustero y vive en la verdad.

5. *Para el mundo entero*

La reconciliación efectuada por Cristo alcanza al mundo entero. Puede preguntarse cómo es esto posible y qué significa, siendo así que la inmensa mayoría de los hombres no tienen noticia del hecho.

Tres símiles usaremos para entenderlo. El primero, de sabor muy contemporáneo, es la concesión de nueva ciudadanía a los habitantes de un territorio conquistado [10]. El estado a que se integra la región concede a todos los individuos de ella los derechos de ciudadano con un acto independiente de las voluntades indivi-

[10] Aplicado al bautismo por Barth y Cullmann, véase O. Cullmann, *Baptism in the New Testament,* Londres 1950, 37-38.

duales y que alcanza aun a los niños pequeños, incapaces de entender ni de asentir. Todos automáticamente participan de las ventajas de la nueva ciudadanía y tienen derecho a la protección de las nuevas autoridades.

La segunda comparación, la vacuna, pertenece también a nuestra cultura. En caso de epidemia se impone la vacunación obligatoria a todos los habitantes del país, aunque no comprendan el provecho de la profilaxis o no tengan siquiera uso de razón.

El tercer símil es la amnistía. La otorga un jefe de Estado sin consultar con los beneficiarios. Todos los que se encuentren en las circunstancias previstas pueden acogerse a ella.

La primera ilustra, sobre todo, la accesibilidad del perdón del reino de Dios. La reconciliación está hecha. Todo el que pase a la zona liberada recibe sin más la ciudadanía, y no hay muros que separen esa zona. Para entrar se requiere un documento, ahora al alcance de todos: el amor de ayuda al prójimo. Quien ha recibido el sello de Cristo, lleva además la fe.

La comparación con la vacuna muestra la legitimidad de una decisión benéfica, aunque sea unilateral. Apunta también al efecto médico de la reconciliación. Jesús mismo se llamó médico de los pecadores (Mt 9, 12) y la tradición vio en Cristo al samaritano que venda la herida del mundo. El ha curado la parálisis del género humano, permitiéndole andar por el camino que lleva a la vida.

La amnistía es comparación empleada por san Pablo, que pone como condición la fe (Rom 1,17). Hay que completar su doctrina con la que expone Cristo en la descripción del juicio final (Mt 25,34-40): la ayuda sincera al prójimo, aun sin intención religiosa, abre también las puertas del reino. Esta comparación con la amnistía responde al mismo tiempo a una dificultad: ese acto unilateral de Dios, ¿no es un atentado

a la libertad del hombre? Dar la vuelta a la llave de la prisión para abrirla no es atentar contra la libertad, es concederla; descargar al hombre del pecado es darle libertad de movimientos. La iniciativa divina no exime tampoco al hombre de ninguna responsabilidad, al contrario, al darle la salud, lo pone en condiciones de actuar por sí mismo.

Hay cierto paralelismo entre la redención y ciertos milagros evangélicos, como la resurrección de la hija de Jairo. Nadie podrá decir que Cristo limita la libertad de la niña al resucitarla; dándole la vida, le concede ser libre. El regalo de Dios no es humillante ni desconoce la dignidad del hombre; la abre un camino para que sea plenamente él mismo.

Otras comparaciones podrían aducirse para probar que la decisión unilateral de Dios no suprime la libertad, sino que la realza: el perdón de una deuda (Mt 18, 23-35), la voluntad del testador (Gál 3,15-20) o la supresión de un impuesto por parte de un gobierno. Aunque independientes de la voluntad de los individuos, cada uno de estos actos otorga un beneficio que ensancha las posibilidades de acción.

II

LA IGLESIA

Esta realidad luminosa y compleja, la unión de los hombres gracias a Cristo, el mundo de hermanos hijos de un mismo Padre, se llama en los evangelios el reino de Dios, proclamado e inaugurado por Jesucristo, que es su polo magnético: «Cuando me levanten sobre la tierra, tiraré de todos hacia mí» (Jn 12,32).

Síntomas del reino de Dios son «la salvación, la paz y la alegría que da el Espíritu Santo» (Rom 14,17),

y si hay en el mundo un cuerpo privilegiado que deba manifestarlos, es la Iglesia.

La Iglesia es el grupo de hombres, reconciliados entre sí y con Dios, que creen en Jesús el Mesías (1 Jn 5,1), el Hijo de Dios *(ibíd.* 5,5), e impulsados por el Espíritu quieren acompañarlo en su labor salvadora, en la realización del reino de Dios en la tierra. Es el grupo de colaboradores de Dios (1 Tes 3,2; 1 Cor 3,9), que llevan el mensaje de la reconciliación (2 Cor 5,19), embajadores de Cristo por medio de los cuales Dios exhorta *(ibíd.* 20) al mundo a dejarse reconciliar.

Lo mismo que Cristo no vivió para sí, sino para todos los hombres, tampoco la Iglesia vive para sí misma, sino para el resto de la humanidad. Tres aspectos debemos considerar en la Iglesia: su ser, su quehacer, su decir.

1. *El ser de la Iglesia: la unión*

No se pueden identificar sin más Iglesia y reino de Dios. El reino es ahora una acción escondida y universal de Dios, que hace fermentar la masa humana haciéndola subir hacia la nueva creación, el nuevo cielo y la nueva tierra, la inimaginable floración de la historia que desplegará su esplendor al fin de los tiempos, cuando Dios reine completamente en todo (1 Cor 15,28).

Pero no podemos tampoco separar completamente Iglesia y reino de Dios. La acción que construye el reino fue incoada por Cristo y tiene ya sus resultados visibles: la Iglesia es primicia y símbolo del reino. Símbolo es una realidad que apunta a otra más alta, pero que de algún modo la contiene y la expresa. Si el reino de Dios es salvación, paz y alegría, unión, amor, igualdad y libertad entre los hombres, la Iglesia tiene que mostrar al mundo un esbozo de ese reino.

Iglesia y salvación

Hay cristianos que buscan en la Iglesia sólo su salvación individual. ¿Han entendido el designio de Dios? Cristo no murió solamente por los cristianos, sino por el mundo entero; pero la salvación que él obtuvo, ¿está toda concentrada en la Iglesia o administrada por ella? Según la *Carta a los Hebreos,* la fe que se requiere para agradar a Dios se limita a este artículo: hay un Dios que no es indiferente a los esfuerzos del hombre que lo busca (Heb 11,6). Y hace mucho tiempo que hablan los teólogos de un bautismo implícito, suficiente para salvarse.

De hecho, la Iglesia se presenta en el evangelio como sal de la tierra, cuantía mínima respecto a la masa total y dispersa en ella. La metáfora de la luz del mundo supone también un vasto espacio oscuro donde brilla.

Sin embargo, la intención de Dios al enviar a su Hijo era salvar al mundo, a la humanidad entera, no a un grupo determinado (Jn 3,16-17; 1 Jn 2,2). La acción salvadora de Dios tiene, por tanto, que ejercerse también fuera de los muros de la ciudad que invoca su nombre.

La actividad de Dios en el mundo es misteriosa e imposible de indagar; por lo que Cristo expone en las parábolas del reino, es una acción paciente y sujeta a mil fracasos, por culpa de la superficialidad, inconstancia o ambición de los hombres (Mt 13,1-9; 18-23 y parals.). Esa humildad divina encabritaba a muchos judíos, que anhelaban una manifestación fulgurante. La acción de Dios está tan entremezclada con las realidades humanas que toda prudencia es poca para no confundir el trigo con la cizaña (Mt 13,24-30). A pesar de todas las oposiciones, la obra va adelante, como germina la simiente (Mc 4,26-29) o fermenta la levadura (Mt 13,33), duerma el hombre o vigile. Coge a

uno por sorpresa, mientras cava un campo o trafica en perlas (Mt 13,44-46).

Aunque no podemos medir la acción de Dios ni diseñar su mapa, sí sabemos que consiste en promover el amor entre los hombres. Donde se percibe un avance en la fraternidad humana, cuando se oye el derrumbe de una valla, allí está Dios que empuja.

Su campo es el mundo (Mt 13,38). A ciertos hombres, en mayor o menor número según sus planes y las vicisitudes históricas, descubre su esplendor, reflejado en el rostro de Cristo (2 Cor 4,6), llamándolos a la fe. La Iglesia es un fruto visible de la acción universal de Dios, el que lleva su etiqueta. Los demás son anónimos; tantos hijos tendrá Dios en el mundo que no reconocen al Padre, aunque él da el apellido a toda familia en cielo y tierra (Ef 3,14-15). Algunos, sin embargo, lo han visto y lo han reconocido en Jesús (Jn 14,7); son los cristianos.

En Palestina no formó Jesús un grupo esotérico de discípulos; si eligió a doce, fue para enviarlos a todo Israel (Mt 10,1-6). El predicaba en las sinagogas y a cielo descubierto, llamaba a todos, buenos y malos, piadosos y descreídos. No empezó una nueva secta; al contrario, tiró abajo las barreras levantadas por los fariseos, tras las cuales los no versados en la ley vivían sin religión pensando quedar fuera del grupo de elegidos. Jesús enfrentó a todos con la decisión que exigía el reino.

La Iglesia nació de la negativa de Israel. La constituyeron los que creían en Jesús como Mesías prometido y Salvador enviado por Dios. Fue el fruto visible de la obra de Cristo en medio de todo su pueblo.

No conocemos los modos ni las etapas de la salvación que Dios actúa entre los no cristianos. Para el hombre que llega a la fe, el bautismo perdona sus pecados, lo incorpora a Cristo y le infunde el Espíritu: ésta es la salvación. No es fruto laborioso de una vida

de esfuerzo, sino regalo generoso de Dios. Culminará en el futuro reino, pero está ya concedida: «Con esta esperanza nos salvaron» (Rom 8,24); la garantía y el sello es el Espíritu (Ef 1,13-14).

La salvación que Dios concede no exime de responsabilidad, exige la respuesta de la fe, que es la entrega a Dios en el cumplimiento de su voluntad; y su voluntad manda que el hombre ame al hombre, su hermano.

Iglesia y vocación

La aspiración individualista a obtener la propia salvación no explica, por tanto, la existencia de la Iglesia; Dios salva también fuera de ella. Su propósito, al reunir un grupo de hombres, tiene que ser diverso.

Pertenecer a la Iglesia supone una vocación especial; ninguno se acerca a Cristo si el Padre no lo empuja (Jn 6,44).

El Padre llama a la unión y hermandad; los cristianos son hombres que viven bajo el signo del amor mutuo. En un mundo en que la solidaridad y el amor parecen no ya difíciles, sino utópicos, la Iglesia tiene que demostrar que son posibles. Por encima de las fronteras nacionales, culturales, raciales, religiosas y sociales, enfrentándose con los antagonismos, recelos y desprecios mutuos, tiene que actuar un nuevo sistema de relaciones: confianza, concordia, solidaridad, colaboración, interés por todos y prontitud para la ayuda. La Iglesia es una gema de muestra que viene del tesoro de Dios, debe ser promesa cumplida, esperanza verificada, porque lo que parecía ilusorio, el derribo de los muros ancestrales, es en ella una realidad. Esta es la Iglesia, símbolo del reino: la parcela de mundo donde el amor de Dios fluye libremente hacia el prójimo, la prueba sorprendente de que la unión entre los hombres es posible.

El grupo cristiano reconoce y declara no ser empresa humana; al que pregunta le muestra sus credenciales, la marca de taller. Así da testimonio del designio divino sobre la sociedad humana; su amor fraterno explicita la acción de Dios en el mundo y enseña a reconocerla cuando obra de incógnito.

Por eso la primera preocupación de la Iglesia es mantener la unión; si fracasara en eso, su papel habría terminado. La unión no es resultado de esfuerzo humano, sino obra del Espíritu de Dios, pero los cristianos han de poner todo empeño en afianzarla, fomentando la paz. La *Carta a los Efesios* pone de relieve la importancia de este punto. Terminada la solemne oración al Padre en que san Pablo pide para los cristianos una profunda experiencia de Cristo (3,14-21), no sigue una exhortación a la vida moral; la experiencia del amor que Cristo nos tiene ha de traducirse ante todo en el testimonio de unidad; el Apóstol no teme ser redundante al enumerar los fundamentos y acicates para la unión: «Un cuerpo y un Espíritu, una esperanza, un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos» (4,5-6). Describe la conducta que la favorece: humildad, sencillez, paciencia, amor y paz; así es como se vive a la altura del llamamiento recibido (4,1-4).

El afán por la unidad no es sino respuesta al mandamiento de Cristo: «Amaos unos a otros como yo os he amado» (Jn 13,34). En los años de vida juntos, Jesús fue educando a los apóstoles, hasta que la última noche pudo llamarlos amigos. Les explica en qué consiste su amistad: primero en ayudarlos sin escatimar nada: «No hay amor más grande que dar la vida por los amigos» (Jn 15,13); segundo, en la confianza: «Ya no os llamo más siervos, porque un siervo no está al corriente de lo que hace su amo; os llamo amigos, porque os he comunicado todo lo que le he oído a mi Padre» (Jn 15,15).

La amistad de Cristo con los apóstoles es modelo para el trato entre cristianos: interés mutuo que se traduce en ayuda, confianza que abre la comunicación. Ambas notas aparecen en la primitiva comunidad de Jerusalén, donde «todos pensaban y sentían lo mismo»; frase hiperbólica, sin duda, pero que muestra por lo menos un acuerdo, fruto del intercambio, capaz de integrar las diferencias de opinión; además, «nadie consideraba suyo nada de lo que tenía», de modo que «ninguno pasaba necesidad» (Hch 4,32-34); la descripción está posiblemente idealizada, pero señala una meta a la convivencia cristiana.

Necesidad de la unión

Tan indispensable es la unión entre los cristianos, que de ella depende el éxito de la misión de Cristo. Si la Iglesia no vive del amor fraterno, neutraliza la redención.

Lleva en la solapa un distintivo: «En esto conocerán que sois discípulos míos, en que os amáis unos a otros» (Jn 13,35). Si se lo quita, pierde su identidad. Sirve de poco que la Iglesia descuelle en otro ramo: organización, ciencia, arte, religiosidad, disciplina, si no ostenta su divisa específica. El resto será más o menos necesario, pero no es decisivo y siempre se topará con rivales que la igualen o la superen. Dios quiere que obtenga sobresaliente en el amor activo y desinteresado por el prójimo. Esa es su piedra de toque, y lo mismo la Iglesia como un todo que los grupos intraeclesiales, entre ellos las comunidades religiosas, deben centrar ahí su examen de conciencia.

Si a un musulmán o budista educado en colegio cristiano se le preguntara cómo ve el cristianismo, difícilmente respondería con la admiración de los antiguos paganos: «Son gente que toma en serio el amor mutuo». Lo más probable es que elogiara la organiza-

ción, ciencia o disciplina, o incluso el poder de la Iglesia. Por muy ponderativo y halagador que pareciera su discurso, significaría, en fin de cuentas, que el testimonio para el que existe la Iglesia no estaba en primer plano.

De ese testimonio depende la fe del mundo, como afirma Cristo en su testamento. Pide una unión entre los cristianos que refleje la que él tiene con el Padre y los integre con ellos: «Así creerá el mundo que tú me has enviado» (Jn 17,21). La unión es la gloria, la presencia, el esplendor de Dios mismo que Cristo comunica a la Iglesia, y esa presencia de Dios debe llevarlos a la unidad perfecta: «Así sabrá el mundo que tú me enviaste y que los amas a ellos como a mí» (Jn 17,22-23).

No cabía claridad mayor en afirmar lo decisivo de la unidad: de ella depende que el mundo acepte a Cristo. Palpita aquí la urgencia de la unión entre las Iglesias cristianas. Mientras exista división deberían sonrojarse de llamarse cristianas, pues no están a la altura de su llamamiento (Ef 4,1); demuestran exactamente lo contrario de aquello a lo que Cristo las llamó; prueban que la unión entre los hombres es imposible, que la esperanza es vana, y que ni siquiera Cristo consiguió realizarla, pues los mismos que apelan a él son incapaces de vivir en armonía. Es el contratestimonio. Los bloques separados de Iglesias son las ruinas del dolor y la gracia de Cristo, el fracaso visible de la obra de Dios.

Establecidas sociológicamente, las Iglesias olvidaron su misión frente al mundo y descuidaron su testimonio primario. Hoy Dios se lo reprocha, suscitando el tremendo ataque del ateísmo y obligando a reconsiderar actitudes.

Unidad y apertura

La apertura es necesaria para la unión, y consecuencia inmediata de la urgencia es no poner más condiciones que las imprescindibles. Nunca pretendieron los apóstoles crear una organización rival de Israel; la Iglesia fue expulsada del judaísmo, y precisamente por su apertura; no por imponer condiciones, sino por suprimirlas.

Albergando a los judíos cristianos que practicaban como antes la ley de Moisés y asistían al templo, admitió a los gentiles sin exigirles aquellas observancias. Esta actitud causó tensiones internas (Hch 11,1-3), pero prevaleció porque el Espíritu la impulsaba (Hch 10,44-47). Conciso era el dogma; basta leer los discursos de san Pedro en Jerusalén (Hch 2,22-36; 3, 11-26), que podrían resumirse en la antiquísima fórmula: «Jesucristo es Señor» (Rom 10,9; 1 Cor 12,3; Flp 2,11), profesión de fe en la mesianidad, resurrección y reinado presente de Cristo, incluyendo la esperanza de su venida y la resurrección de los muertos. Aparte de esta doctrina sumaria, lo decisivo era que Cristo habitase en cada uno por la fe (Ef 3,17; Gál 2, 20) y que la vida transparentase su amor (Ef 3,19; Gál 5,6).

Mucha historia ha pasado. Polémicas y reflexión han fijado muchos puntos de dogma; la unión es ahora mucho más difícil, pero no menos urgente. Las Iglesias deben mostrar ante todo su estima mutua y su fraternidad, subrayando los puntos de acuerdo. En las cuestiones controvertidas hay que examinar de nuevo las formulaciones de cada parte a la luz de la revelación; toda palabra humana es mejorable y susceptible de nuevos matices. Las tradiciones disciplinares o costumbres regionales no alcanzan categoría de obstáculo; si llegaran a serlo, delatarían poca sinceridad en los que hablan de unión.

Ejemplo de un debate ecuménico lo dio Cristo cuando los saduceos lo provocaron ridiculizando la resurrección (Mt 22,23-33 y parals.). Jesús se encontró ante dos teologías antitéticas: los fariseos sostenían que habrá resurrección; los saduceos, que no la habrá. Cada escuela teológica se preocupaba más de demoler la posición contraria que de fundamentar la propia. Por su parte, la doctrina farisea era muy vulnerable, pues concebía la vida futura como una simple prolongación de la presente.

Cristo no acepta la polémica como base de discusión, ni refuta razones una por una. Sin exponer doctrinas personales, va derecho a la Escritura y muestra la única verdad revelada, que el hombre vivirá, pero declara falsa al mismo tiempo la concepción farisea de la vida eterna.

No trata, pues, de conciliar las dos posiciones; da netamente la razón a una, pero sólo en lo esencial, corrigiéndola en todo lo demás. Los fariseos habían mezclado con la revelación sus propias ideas, que no tenían fundamento en la Escritura. Tal puede ser el caso en muchas cuestiones presentes; veinte siglos de historia han recamado el mensaje original con tantas hebras culturales y políticas que se precisa una labor atenta y paciente para descubrir la trama.

El Espíritu, creador de unión, es también creador de diversidad; la unidad vital que él sostiene no consiste en la yuxtaposición de piezas uniformes, sino en la complementariedad de dones diferentes. No hay un rasero para los dones del Espíritu; a uno lo hace profeta, a otro le da habilidad para dirigir (1 Cor 12,28); la unidad se efectúa como en el cuerpo, porque todos necesitan de todos (*ibíd.* 21-22). Lo que ocurre entre individuos es normal también entre grupos; si se deja obrar al Espíritu, saldrán diferentes fisonomías, como ya en el Nuevo Testamento la Iglesia de Jerusalén se diferenciaba de la de Corinto. Los únicos requisitos

indispensables son los que Dios pone, y éstos hay que sopesarlos con cuidado; cada Iglesia tiende a identificarse con el evangelio, las más de las veces indebidamente, y a encontrar en él justificación para sus modalidades.

Estamos ahora en mejores condiciones para la unión que en épocas pasadas, cuando por falta de estudios críticos se hacía remontar toda usanza eclesiástica a los apóstoles o a Cristo. Conocemos mejor los orígenes de muchas tradiciones y los influjos culturales que las han modelado; aparece la diversidad de estructuras eclesiásticas en los mismos escritos del Nuevo Testamento. El desarrollo histórico de las comunidades cristianas ha sido uno, no el único posible, y ha estado determinado en parte por la sociedad ambiente. Sería temerario ignorar la historia, pero hay que aquilatar su validez para el día de hoy. El pasado tiene voz en capítulo, pero no la última palabra.

Los libros inspirados no ofrecen un modelo de estructura eclesiástica, sino una clave de estructuración, la misión de la Iglesia en el mundo. La Iglesia debe organizarse en cada época de la manera más idónea para responder a esa misión y cumplirla. El pasado deberá ser consejero, pero nunca juez; aparte de los pocos elementos que instituyó Cristo, las estructuras pretéritas no son absolutas, y es posible que, al menos en parte, no sean encarnación válida para nuestros días de la clave estructuradora.

La Iglesia desarrolla su misión en el mundo que la rodea, le guste o no le guste. En éste y no en un mundo ideal es donde Dios prepara su reino. Desde su circunstancia presente, y con la mirada en el futuro, juzga la validez del pasado. Cuánto deba ser retenido o descartado, no puede decirse *a priori;* hay que mover la criba con cautela, para no perder oro ni retener ganga. Desechar valores auténticos pondría en peligro la identidad de la Iglesia; arrastrar lastres

inútiles paralizaría su acción. Teniendo bien presente su misión en el mundo, debe fiarse del Espíritu, que la guía hacia la verdad plena (Jn 16,13).

Unidad y disciplina

Para que un testimonio sea válido se requiere que sea consecuente y no evidencie contradicciones. Si la Iglesia es testigo permanente de unidad ante el mundo, debe ser fiel a una línea de conducta y no puede ser indiferente al proceder de sus miembros; necesita una disciplina.

La disciplina concierne en primer lugar a su cohesión interna. Ante las rencillas o desavenencias que la ponen en peligro, Cristo fue extraordinariamente severo. Examinemos el largo pasaje evangélico que inculca la urgencia de la reconciliación (Mt 18,15-35).

Si un cristiano ofende a otro, el ofendido debe ir al ofensor, probarle que ha hecho mal y hacer las paces (18,15); ninguna publicidad, pues la discordia, escándalo entre cristianos, no tiene por qué trascender. Si el ofensor es testarudo y no se reconoce en falta, llame el ofendido a uno o dos más que juzguen con imparcialidad y lo persuadan. Si tampoco así se lograse el acuerdo, hágase público ante la comunidad, ésta tratará de convencer al empedernido; si aun entonces se muestra refractario a la reconciliación ofrecida, salga de la Iglesia; ella no puede tolerar en su seno a gente que invalida su testimonio (Mt 18,15-17).

El acto de reconciliación a cualquier nivel o la excomunión pronunciada por el grupo quedan ratificados por el Padre del cielo *(ibíd.* 28); efectuadas las paces, está libre el acceso a Dios, obstruido antes por la hostilidad entre hermanos *(ibíd.* 19). Todo esfuerzo por la paz está refrendado por Cristo *(ibíd.* 20).

Tal doctrina era un plato muy fuerte para el paladar de Pedro; quiso saber exactamente cuántas veces es-

taría obligado a perdonar a un ofensor reincidente; pensó que siete veces bastarían. En el cántico de Lamec (Gn 4,24), siete eran las venganzas por una injuria hecha a Caín; Lamec, su descendiente, se ufanaba de que las suyas serían setenta y siete. A la cifra siete que propone Pedro, replica el Señor con las setenta y siete. A donde llegó la crueldad ha de alcanzar el perdón (18,21-22).

Pero a Cristo no le basta con disponer; es Maestro, no dictador. Por eso explica con una parábola el contrasentido de negarse a perdonar, cuando uno mismo ha recibido un perdón ilimitado y gratuito. Describe la monstruosidad del deudor a quien el rey condonó una suma ingente, y mandó a la cárcel a un compañero porque le debía una minucia. Quien tiene conciencia de la gracia que le han concedido, ¿puede todavía tasar su perdón? Para terminar, Jesús recalca que no hay reconciliación posible con Dios mientras no la haya entre los hombres (18,23-35).

Mientras exista desavenencia aquí abajo, con Dios no se comunica. Su número hay que marcarlo con los dedos de todos. Por eso, al que va a ofrecer un sacrificio, lo intima Cristo a dejar la ofrenda al pie del altar hasta haber hecho las paces con el otro (Mt 5, 23-24).

Divisiones no deben existir, pero si además de existir trascienden a los de fuera, el escándalo es inevitable. Indignaba a san Pablo que los corintios apelaran en sus pleitos a tribunales civiles y no pudieran avenirse con la ayuda de los cristianos mismos. Demostraban con su conducta que la Iglesia no es capaz de garantizar la unión. Usa frases violentas: «Desde cualquier punto de vista es ya un fallo que haya pleitos entre vosotros. ¿No estaría mejor sufrir la injusticia? ¿No estaría mejor dejarse robar? En cambio, sois vosotros los injustos y los ladrones, y eso con hermanos vuestros» (1 Cor 6,7-8). Ocasiones extremas pueden

exigir sacrificios, para no desprestigiar el testimonio cristiano.

La disciplina excluye en segundo lugar la mala conducta notoria. El cristiano que daña gravemente la reputación de la comunidad no puede permanecer en ella. Este fue el caso del sujeto que vivía con su madrastra en Corinto; ni entre paganos se toleraba tal incesto. San Pablo decide expulsar al individuo y pide a la comunidad que se reúna y ratifique su decisión (1 Cor 5,1-13).

Los cristianos han recibido una vocación y han de permanecer fieles a ella. Dios los llama a ser sus testigos en el mundo, individualmente y en grupo, y el testimonio tiene sus exigencias. Rozamientos existirán siempre, pero no es tolerable la desunión contumaz que oscurece el ideal y extingue el brillo del ejemplo. Cada llaga debe ser vendada inmediatamente, para evitar la infección. Dejar heridas abiertas en la Iglesia es desangrarla; predicar lo que no se practica es caer en la hipocresía de los que «dicen y no hacen» (Mt 23, 3), honrar a Dios con los labios teniendo el corazón lejos *(ibíd.* 15,8). Bien consciente era san Pablo de su responsabilidad: «Para que no pongan tacha a nuestro servicio, nunca damos a nadie motivo de escándalo» (2 Cor 6,3).

Unidad y experiencia de Dios

«Ese modo de hablar es intolerable», comentaron algunos ante un discurso de Jesús (Jn 6,60). Parecida reacción frente a las exigencias de la unidad delataría una fe sin calor vital, sin experiencia interior ni conciencia de su vocación.

En nuestros países se da por descontado el ser cristiano, mas para algunos ese beneficio degenera en desventaja. Incorporado a una sociedad, el cristianismo se decolora. No debería diluirse, sino engranarse; pero,

en sus piñones, los dientes no se ajustan siempre a los del mundo, y chirrían. Cuando la sociedad consigue limarlos, ha neutralizado a la Iglesia.

Por esta razón y por otras varias que no son del momento, hay cristianos que no se dan cuenta de para qué lo son. No propugnamos un heroísmo continuo o alucinado; san Pablo oraba por las autoridades para vivir cristianamente en paz (1 Tim 2,2). Pero la fe no es una herencia, es una decisión personal y una vocación precisa. En los tiempos apostólicos, el problema estaba en crear islotes cristianos en un océano de paganismo; en los nuestros, en rescatar cristianos de un mar de bautizados. El mensaje salvador está proclamado, falta restituirle el color desteñido.

La fe es la respuesta al encuentro con Cristo. No le basta un documento sellado por el párroco ni un catecismo aprendido en la escuela, pide una experiencia vital. Tampoco es indispensable ser derribado de un caballo ni abandonar las redes en el agua; pero de algún modo, brusco o paulatino, apacible o centelleante, el cristiano tiene que percibir con los ojos del alma la luz que permite conocer a Dios (Ef 1,18) y comprender en su interior el amor que Cristo le tiene (*ibíd.* 3,19). Esa experiencia puede ocasionarse al contacto con otros o ser impacto de una irrupción solitaria; se manifestará unas veces de modo subitáneo, otras como una persuasión progresiva que va liberando por dentro y alumbrando aguas de alegría, tanto más copiosas cuanto más hondo llegue la fe.

La luz que permite conocer a Dios revela que es amor infinito; entonces cambia la visión del mundo, el paisaje se tiñe de esperanza. La alegría que bulle dentro se vierte fuera y la experiencia del perdón de Dios anhela perdonar a los hombres. Cuando se lee el sermón de la montaña hay que tener esto presente: antes de escucharlo hay que sentarse con Jesús en la hierba y mirar a su rostro; sólo así se entienden sus palabras.

Antes de proponer una conducta, voceó una noticia: que el reino está cerca, que el Padre ama al hombre y lo perdona, y que su vida corre a raudales para buenos y malos, como la lluvia que él manda.

No es insensible el cristiano a los rasguños de la convivencia, ni siente continuamente el calor de su fe. Pero la paz y el recuerdo lo sostendrán en la hora difícil. Además, Dios y su alegría no se manifiestan sólo dentro; hace distinguir su rostro en la cara del hermano y su alegría en la mano que se estrecha. El cristiano teme perder algo si perdona; pero al darse a los demás de corazón advertirá sorprendido que le devuelven una medida generosa, colmada, remecida, rebosante (Lc 6,38). Todo es empezar.

«Donde hay caridad y amor allí está Dios»; por eso la Iglesia es el lugar de «Dios con nosotros». El llama a un testimonio y a una tarea, pero no termina ahí su llamamiento, llama sobre todo al gozo de su presencia. Testimonio y tarea cesarán en el reino, para vivir en la fiesta de la ciudad; Dios está por el hombre para estar con el hombre. El ser de la Iglesia, que es la unión, es la alegría de los hijos de Dios a quienes el Espíritu enseña a decir «Padre», el goce de la vida eterna que ya comienza, gracias a Jesucristo.

2. *El quehacer de la Iglesia: la reconciliación*

Según lo expuesto, la Iglesia es testigo del reino de Dios en el mundo, es decir, de la paz y hermandad entre los hombres, hijos de Dios. Pero no es un testigo inmóvil, una columna erguida en un cruce de caminos. El capital que Dios confía no puede enterrarse en un hoyo, tiene que producir (Mt 25,25). El grupo cristiano, compacto en la unidad, tiene por misión contagiar la unidad al mundo reconciliando a los hombres. El reino de Dios incluye el mundo entero. Por

eso Cristo comunica a la Iglesia, en la persona de los apóstoles, la misión que él recibió del Padre: «Tú me enviaste al mundo, al mundo los envío yo también» (Jn 17,18). La misión de Cristo y la de la Iglesia tienen el mismo objetivo, reunir a todos los hombres, según el designio salvador de Dios.

Con varios términos, ya usados en los párrafos anteriores, puede caracterizarse la misión. Atendiendo a su objetivo se denomina trabajo por la paz (Mt 5,9), la unión (Jn 17,21), la reconciliación (2 Cor 5,19) o la justicia (Mt 5,6); por la verdad que hace libres (Jn 8,32; 18,37), por la solidaridad (1 Cor 10,26), hermandad (Mt 23,8) y amor entre los hombres (Jn 13,17); por una sociedad humanizada (Is 32,15-18), por la vida y la salud del hombre (Jn 10,10).

La misión se ejerce practicando sus mismos objetivos, no viviendo para sí (2 Cor 5,14), sino para los demás (Rom 15,3; Filp 2,4), en una palabra, para hablar como Cristo, en el servicio (Mt 20,28 y parals.; Jn 13,14-15).

La palabra servicio, sin embargo, requiere explicación. «Servir» representa un concepto menos actual que en los antiguos tiempos. De hecho, «servidores» apenas si existen entre nosotros; incluso los que se encargan de tareas «serviles» prefieren llamarse empleados, tienen sus horas de trabajo y gozan de independencia personal y económica.

Por otra parte, muchos abusos se han cometido en nombre del servicio, y todo género de poder se justifica con esta palabra. Tanto ha cambiado su significación, que el término «ministro», que designa ahora a los miembros de un gobierno, no es más que el «servidor» latino disfrazado. Sucede que el servicio se impone; se amarra al servido para lavarle los pies.

Para conservar actual el lenguaje evangélico es, por tanto, preferible usar la perífrasis «prestar servicio» en vez del verbo «servir», culturalmente superado por

marcar una desigualdad social. «Prestar servicio», en cambio, designa la ayuda voluntaria entre iguales y no suscita imágenes de bajeza o potencia.

La misión de la Iglesia consistirá, por tanto, en prestar servicio o ayuda a los individuos y a la sociedad, cooperando con las buenas iniciativas que surjan alrededor y a veces voceando la protesta. Es una colaboración con Dios (1 Tes 3,2; 1 Cor 3,9), secundando su acción en el mundo. Dondequiera que resuene discordia entre hombres, allí señala Dios un campo de trabajo a la Iglesia: guerra, segregación racial, injusticia social, opresión, ignorancia, esclavitud de cualquier género, patente o disimulada. Ha de esforzarse por encontrar remedio y establecer la paz y la justicia. También ella es el buen samaritano.

El prójimo

Precisamente en la narración o parábola del samaritano explica el Señor a quiénes se extiende la ayuda. Examinemos el pasaje.

Con intención de ponerlo a prueba, se acerca un jurista a Jesús y le pregunta: «Maestro, ¿qué tengo que hacer para heredar vida eterna?» (Lc 10,25). Como siendo jurista debería saberlo, Jesús le rebota la pregunta: «¿Qué está escrito en la ley?, ¿qué es eso que recitas?». El otro, cogido, contesta lo que todo judío sabía de memoria: «Amarás al Señor tu Dios... y a tu prójimo como a ti mismo». Jesús lo aprueba: «Bien contestado; haz eso y tendrás vida» (*ibíd.* 26-28).

Comprendió el jurista que había quedado mal, pues había hallado él mismo la respuesta. Para justificar su pregunta, recurre a la casuística: «Y, ¿quién es mi prójimo?» (*ibíd.* 29).

Antes de continuar, recordemos que los términos «prójimo» y «próximo» son equivalentes; «prójimo»

es la forma adoptada para sustantivar el adjetivo «próximo». Ambos significan «cercano», y como la cercanía es una relación, depende de las dos personas. El jurista interpreta prójimo en sentido estático, tomándose como centro y mirando en derredor para descubrir la proximidad ajena. En fin de cuentas preguntaba: «Aquí estoy yo, ¿quién me está cercano?».

El Señor emprende la narración, terminándola con otra pregunta: «¿Qué te parece?, ¿cuál de estos tres se hizo prójimo del que cayó en manos de los bandidos?». El jurista había preguntado «quién *es* mi prójimo, quién me está cercano». Jesús le cambia el verbo, «quién *se hizo* prójimo, quién *se acercó*». Prójimo pasa del sentido estático al dinámico: para estar cerca de otro no hay que esperar a que él se aproxime, se acerca uno. Todo hombre, y especialmente el cristiano, tiene que acercarse al que lo necesite. No le está permitido dar rodeos y pasar de largo.

Tal debe ser la actitud de la Iglesia en el mundo. Su programa de acción no se ultima en la oficina, tiene que estar a la escucha: donde oiga el quejido, está su prójimo esperándola.

Todo lo que favorece la paz entre los hombres, en el sentido pleno de paz, es objeto de su interés y sus afanes, todo obstáculo a la paz reclama pico y pala. La Iglesia no puede recluirse en sacristías ni desentenderse de los problemas de la sociedad en que vive. El cristianismo no es una religión dedicada a custodiar santuarios ni un grupo espiritualista que se evade del mundo. Es una misión, un movimiento que Dios puso en marcha por medio de Cristo, con una visión del reino futuro y un propósito bien definido: vencer el mal, cualquier mal, a fuerza de bien (Rom 12,21). Es un dinamismo que viene de Dios y lleva a él, no una religión estática como muchos la conciben.

Misión y verdad

Requisito para la misión de la Iglesia es la autenticidad; su dedicación desinteresada al bien del prójimo debe ser tan límpida, que convenza por sí misma a toda persona libre de prejuicios. Nuestro mundo está harto de palabras. Nunca ha habido mayor verborrea social y política ni medios más eficaces para difundirla. Basta asistir a una campaña electoral para quedar saciados de promesas; la gente oye con escepticismo, a menos que la palabrería favorezca sus intereses. Los programas sociales inspiran poca confianza, se sospechan miras inconfesadas. La información, tan rápida y eficaz, es acusada de manipular o suprimir noticias, o de centrar el foco en las que sirven a ciertos intereses. Y no es refunfuñar por vicio; basta comparar la misma noticia en periódicos de diversa tendencia para no saber a qué carta quedarse.

En un mundo donde la palabra, en vez de ser vehículo a la comunicación, sirve de trampa para el engaño, mejor es ser lacónicos. No será con palabras como la Iglesia persuadirá a los hombres; para hacer creíble la misión divina de Cristo no hay que exhortar a la unidad, sino estar unidos (Jn 17). Hechos, no palabras. Por esa razón hemos relegado el decir de la Iglesia al último lugar. En nuestro mundo, donde el evangelio provoca más bostezos que entusiasmos, hay que esculpirlo en obras para que pueda palparse.

La contraseña es, pues, la autenticidad. San Juan la llama «la verdad», que penetra el ser entero, no sólo el intelecto. Los que incorporan a su existencia el mensaje de Dios encarnado en Jesucristo, viven en la verdad, no pertenecen al mundo mentiroso y están preparados para ser testigos de Dios. Mientras no exista el deseo de autenticidad, el enviado no cumplirá su misión, pues a la larga delatará su verdadera fisonomía. Es siempre actual el reproche de san Pablo

al judío: «Y tú que enseñas a otro, ¿por qué no te enseñas a ti mismo? Tú que predicas 'no robarás', ¿por qué robas? ... Mientras te precias de la ley afrentas a Dios violando la ley, como dice la Escritura: "Por vuestra culpa maldicen el nombre de Dios los paganos"» (Rom 2,21-24).

Cristo quiere que los cristianos estén presentes en el mundo (Jn 17,15), pero no que cedan a sus ambiciones; por eso pide al Padre que los proteja *(ibíd.* 11,15). La protección del Padre los mantendrá unidos *(ibíd.* 11), porque los tendrá consagrados con la verdad *(ibíd.* 17). La autenticidad crea la unión, testimonio de la Iglesia, y es requisito para la misión.

Existe hoy una fuerte contestación juvenil contra la insinceridad del ambiente familiar y social; algunos tacharán sus formas de estrafalarias, otros aducirán casos en que la reacción no se justifica; pero considerando la situación globalmente, hay que dar razón a la protesta, aunque no se aprueben sus métodos o sus resultados.

Circulan, por supuesto, conceptos errados de la autenticidad. Esta no consiste en seguir cualquier movimiento espontáneo por irracional que sea, sino en ser fiel a una norma de vida. Puede suceder también que la norma sea falsa y que la autenticidad resulte dañosa para el individuo o la sociedad; no hay más que recordar convicciones fanáticas de la historia reciente y las aberraciones a que llevaron. No se legitima la autenticidad del odio. El cristiano sabe cuál es su norma: la paz y la reconciliación de los hombres.

El objetivo de la misión esclarece los rasgos de su autenticidad: hay que gozar de paz para contagiarla y sentir la alegría para comunicarla; quien proclama la liberación ha de ser libre; quien profesa la dedicación, desinteresado, y si uno pretende no ser secuaz del mundo, tendrá que estar exento de ambiciones.

No es que el cristiano o la Iglesia esperen a ser

perfectos antes de emprender su misión; la misma tarea los irá realizando. Pero se les pide la renuncia a las complicidades conscientes y el esfuerzo por no caer en contradicciones. Queda largo trecho hasta ser buenos del todo como el Padre del cielo (Mt 6,5-48), pero es imperdonable salirse del camino a sabiendas.

Misión y humildad

Se sigue de aquí que la humildad es parte de la autenticidad. El cristiano se presenta como es, sin humos ni pretensiones de santidad, reconociendo que lleva su tesoro en una vasija de barro (2 Cor 4,7) o que las espinas punzan su carne (2 Cor 12,7). La tarea excede las fuerzas humanas, pero no hay que acobardarse juzgando que la empresa no es humana; por parte del hombre, como decía san Pablo, «manifestando la verdad, nos recomendamos a la íntima conciencia de todo hombre ante Dios» (2 Cor 4,2).

Falta de autenticidad es la omnisciencia del cristiano sabelotodo. La Iglesia no archiva recetas para las enfermedades del mundo, colabora en la búsqueda común de los hombres de buena voluntad. Puede cotejar esa labor con las líneas maestras del designio de Dios, por si necesitara enderezarla, pero de ningún modo creer que bastan sus consejos o instrucciones para encontrar solución a los problemas. El evangelio señala la dirección y dibuja el horizonte, pero no indica el trazado de las carreteras ni garantiza su buen estado; curvas y baches hay que tomarlos con habilidad y paciencia.

La superioridad y altanería son ridículas, por decir poco. Los problemas que reclaman ayuda sobrepujan la competencia de la Iglesia y prohíben los tonos magistrales. Su misión se asemeja a la de Cristo, que se presentó entre los suyos sin rango ni autoridad; hasta sus milagros estaban sujetos a discusión y a protesta;

y cuando Pedro tiró de machete en el huerto, le ordenó envainarlo.

Se ha llamado a la Iglesia «la conciencia de la sociedad». Cuando ésta no reacciona ante necesidades evidentes, atañe a la Iglesia atender a ellas y despertar la responsabilidad en el ambiente. Así sucedió en otro tiempo con hospitales y escuelas. Desde entonces, la sociedad ha reconocido su obligación y provee, al menos en gran parte. Aquí se descubre otro aspecto de la humildad de la Iglesia, que no busca su propia gloria, sino el bien del mundo. Una vez que la sociedad toma conciencia de un deber y lo cumple, la acción de la Iglesia se hace superflua en ese campo, y llega el momento de retirarse sin reproches ni amarguras; queda libre para despabilar otros deberes. A medida que la sociedad se hace más adulta, la Iglesia, como institución benéfica, resulta menos necesaria. Esto debe alegrarla, pues es señal de creciente madurez en la sociedad humana. Si la ambulancia recoge al malherido, no hay por qué bajarse de la mula; mejor es darse prisa, por si esperan en la ciudad.

El mundo, mayor de edad

El mundo ha cumplido veintiún años y se sacude las tutelas [11]. Que esté maduro o no es otra cuestión, pero es innegable que la sociedad moderna se considera capaz de enfrentarse con sus problemas y tiene buenas esperanzas de resolverlos. A pesar de los hechos en contrario, el hambre, la guerra y el cáncer no parecen enemigos invencibles; el hombre maneja cromosomas para orientar la herencia, envía satélites para controlar ciclones y se promete incluso crear la vida.

[11] Véase G. Fackre, *Humiliation and Celebration. Post-Radical Themes in Doctrine, Morals and Mission,* Nueva York 1969, 17-24.

Para nada de eso pide permiso a Dios ni a la religión; es terreno suyo, se considera autónomo.

Los hijos de Dios han llegado a la edad adulta, se sienten libres y responsables de sus actos. Esta nueva atmósfera se respira en el mundo entero, incluyendo a la comunidad cristiana. La relación hijo-Padre respecto a Dios toma nuevos matices. Dios ha conseguido que su hijo ande solo, y se alegra. Su reino no es un jardín de infancia, sino una ciudad. Ciertos aspectos de la religiosidad desaparecen, hay más píldoras que novenas, más conferencias internacionales que rogativas. No hay que imaginarse que Dios se queje; se retira, contento de que el hombre pueda acudir a él más desinteresadamente, sin verse acuciado por necesidades elementales.

Para la Iglesia, secundar la acción de Dios consiste en promover la adultez del hombre; ahora que es mayor de edad no hay que intentar volverlo a la infancia, sino ayudarlo a madurar. Imitando al Padre, a medida que la madurez avance, la Iglesia se irá retirando, y se alegrará de no ser necesaria. Cuando el candidato al volante aprueba el examen, aunque no tenga seguro de accidentes, cesa el cometido del instructor.

Siempre quedará paño por cortar. Pero, en último caso, no es la tarea la que termina el día. Marta se afanaba y protestaba, impaciente por sentarse como su hermana. ¡Con qué alegría, acabado el trabajo, se pondrían los tres a la mesa! El fin de la jornada reserva lo mejor, la amistad.

Lucha y alegría

La renuncia a las ambiciones y el derribo de barreras entre los hombres acarrean a los cristianos la enemistad del mundo. Este los perseguirá como a Cristo

y no hará caso de sus palabras, como no lo hizo de las de Cristo (Jn 15,20).

La conducta del cristiano es delicada. El aviso de presentar la otra mejilla no es un precepto, mas tampoco una mera hipérbole; cuando el testimonio no pueda ser eficaz de otra manera, habrá que ofrecer la cara. Es evidente, sin embargo, que no puede implantarse como norma cotidiana; Jesús no rehuyó las bofetadas cuando llegó el momento decisivo, pero discutía con sus adversarios y los insultaba en público si hacía falta; continuaba su obra en medio de la oposición sorda o ruidosa, pero a veces se refugió al otro lado del río (Jn 10,39-40).

En el Antiguo Testamento un grupo piadoso determinó dejarse matar antes que combatir en sábado, pero hubo que retractar la decisión ante la carnicería de que eran víctimas (1 Mac 2,34-41). En un mundo de pecado hay que establecer tribunales de justicia; no es frecuente convertir asesinos brindándoles la yugular. Pero hay días, no hay que olvidarlo, en que la colina reclama otra cruz.

Cristo recomienda la cautela de la serpiente y sabe que las ovejas no han de esperar requiebros de los lobos. La guía del Espíritu, el consejo de los hermanos y el tacto natural juzgarán lo conveniente en cada situación. Rencor, odio y venganza quedan fuera de la postura cristiana; hay que rezar por los perseguidores y decidirse a no tener enemigos (Mt 5,44); los otros podrán considerarse tales, pero el cristiano desea restaurar la relación normal con ellos. Aprovechará el primer resquicio para izar bandera blanca y saludar con la mano (Mt 5,46-47).

Oponerse a la injusticia del mundo podrá parecer ilusorio, arriesgado e inútil. Si es ilusorio o no, júzguese por las bienaventuranzas; cuatro de ellas se refieren a los que el mundo llama ilusos: «Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia, los puros de co-

razón (= los sinceros), los que trabajan por la paz, los que sufren persecución por ser fieles» (Mt 5,6.8-10).

Sin remitirnos a vetustos tratados sobre «la vanidad del mundo», quien vive en él sabe que la ambición no engendra felicidad. Nunca como en esta época de codicia y rivalidad estimuladas han pululado las neurosis, hasta constituir una preocupación social. El desequilibrio crece con el afán de subir y dominar. El mundo no ofrece paz, sus promesas son falaces, porque impiden la integración del hombre, privándolo del sosiego. Bajo las blanduras de su confort se siente su hosquedad y desabrimiento.

Al contrario, la vocación cristiana, que centra al hombre y extirpa sus cánceres, es causa de paz y alegría. Le bastaría eso para no ser ilusoria. Pero hay más: en esta lucha, la batalla decisiva ha sido ya ganada. Refiriéndose a su pasión y muerte, dice Cristo: «Ahora el jefe de este mundo va a ser echado fuera» (Jn 12,31), y para alentar a los discípulos en el cenáculo, les asegura: «En el mundo tendréis persecuciones, pero ánimo, que yo he vencido al mundo» (Jn 16,33). Quizá los cristianos no se dan bastante cuenta del efecto de la redención: la estructura de mal, creada por los hombres, está minada, le flaquea el cimiento. Es todavía un baluarte imponente, con mil recursos para oprimir y matar, pero está socavada y destinada a la ruina. Dios ha tomado la iniciativa y el mal será arrasado implacablemente. Los cristianos deben vivir con esta seguridad, aun en medio de la persecución y del dolor: «No tengáis miedo de los que matan el cuerpo» (Mt 10,28).

Así se explica la alegría cristiana. Nace de sentirse reconciliado y en paz, de la protección del Padre (Jn 17,13), de Cristo presente y activo en la comunidad; es fruto del Espíritu (Gál 5,22) que orienta la vida hacia la verdad y el amor. Se basa también en la certeza de que el mundo perverso se desplomará para dar

lugar a una sociedad humana más justa, que Dios transformará inefablemente en su reino.

La alegría es el clima normal del cristiano, siendo fruto del Espíritu que ha recibido. San Pablo insiste en que los filipenses estén siempre alegres (Flp 5,4) y él mismo se dirige a los corintios llamándose «cooperador en su alegría» (2 Cor 1,24); eso debe ser el cristiano en una sociedad crispada y recelosa. El mundo es un coloso enfermo; la Iglesia será un pigmeo, pero de salud robusta, y sabe que vivirá para siempre. Cada acción en pro de la unidad humana es un paso adelante en el camino del reino y un tachón en el pecado del mundo.

3. *El decir de la Iglesia*

El decir de la Iglesia se ejercita en cuatro momentos: anuncio, diálogo, explicación y denuncia. Nos referimos siempre al intercambio del grupo cristiano con la sociedad que lo rodea.

El anuncio

Cuando el grupo cristiano no existe aún, es necesaria una proclamación para formarlo: «¿Cómo creer sin oír hablar de él?, ¿y cómo oír hablar si nadie lo anuncia?» (Rom 10,14). El pregón no intenta convertir a todos, sino dar ocasión a la acción de Dios, que elige testigos y colaboradores dándoles su conocimiento y revelándoles a Jesucristo.

La simultaneidad entre anuncio y acción divina queda ilustrada por el relato de la predicación de Pablo y Bernabé en Filipos. Un sábado salieron los apóstoles de la ciudad y fueron por la orilla del río hasta un sitio donde pensaban que se reunía gente para orar. Encontraron a algunas mujeres y se sentaron a hablar

con ellas. Pablo les exponía el mensaje cristiano. Una de ellas, Lidia, que por influjo judío creía ya en el verdadero Dios, lo estaba escuchando y «el Señor le abrió el corazón para que aceptara lo que decía Pablo». Se bautizó con toda su familia e invitó a los apóstoles a hospedarse en su casa (Hch 16,13-15).

Aparece muy claro el llamamiento divino; el texto insinúa que del grupo de mujeres piadosas solamente Lidia se convirtió. Confirma así lo expuesto anteriormente: a menos de admitir una contradicción palmaria entre el propósito divino de salvar al mundo entero y la acción concreta de Dios, hay que reconocer que el llamamiento a ser cristiano no invita exclusivamente a la salvación propia, sino ante todo al testimonio ante el mundo.

Sólo con esta manera de ver se explica el comportamiento de Pablo en su labor misionera: «De ese modo, dando la vuelta desde Jerusalén hasta la Iliria, he completado el anuncio de la buena noticia de Cristo... Las más de las veces ha sido eso precisamente lo que me ha impedido ir a visitaros; ahora, en cambio, no tengo ya campo de acción en estas regiones» (Rom 15,19.22-23).

Es más que evidente que el porcentaje de cristianos era aún muy escaso en Siria, Asia Menor y Grecia; sin embargo, Pablo, establecido el testimonio, siente que su misión allí ha terminado y que le toca implantarlo en otros territorios.

La obra se continúa por la presencia y la actividad de las comunidades; una vez que existe el polo de atracción, los nuevos llamados sentirán su magnetismo y encontrarán la puerta.

La conversión de Lidia, narrada hace un momento, da pretexto para otra consideración. Era una vendedora de púrpura, ni aristócrata, ni culta, ni influyente. ¿Qué colaboradores se elige Dios? Otro pasaje, esta vez de san Pablo, propone el mismo problema. Se di-

rige a los corintios y observa: «Y si no, hermanos, fijaos a quiénes os llamó Dios: no a muchos intelectuales ni a muchos poderosos ni a muchos de buena familia; todo lo contrario» (1 Cor 1,26-27). La presencia en la Iglesia de gente modesta y mediocre ha irritado y escandalizado a algunos. Y, sin embargo, es una gran lección que Dios da: lo único que salva es el amor, no la ciencia, el poder o la influencia; y capaces de amar son todos. Al escoger lo que no cuenta, o en frase algo despechada de san Pablo «lo necio, lo débil, lo plebeyo, lo despreciado, lo que no existe» (*ibíd.* 27-28), Dios anula todo pretexto para blindar el corazón, humilla toda pretensión de obtener vida sin amar.

Si la salvación es para todo hombre, tiene que estar al alcance de todos y en toda época; no puede consistir, por tanto, en ciencia, linaje o poder. Consiste en amar, y eso pueden enseñarlo los humildes de la Iglesia. Por eso el mensaje no consiste en milagros o en saber, sino en Cristo crucificado (1 Cor 1,22-23), expresión suprema de amor a Dios y al hombre.

Ciencia y posición pueden ser mediadoras de amor; a los ojos de Dios, tanto valdrán cuanto lo sean. Pero para mostrar la vocación cristiana en su estado puro eligió Dios a los que no podían más que amar; así se evitaban equívocos. Como además el amor es don suyo, «ningún mortal podrá engallarse ante Dios» (1 Cor 1, 29).

Cambian los tiempos, mas la lección perdura. Bajo las mil fisonomías de los grupos cristianos y las mil formas de sus actividades debe irradiar el mismo calor; en todos los ojos tiene que brillar el mismo vino (Ef 5, 18).

El diálogo

¿Es posible un diálogo entre la Iglesia y el mundo? Negarlo significaría desestimar la acción de Cristo en

la humanidad entera. Hemos descrito anteriormente, sin usar medias tintas, la oposición irreductible entre Cristo, que es la paz (Ef 2,14), y el mundo de rivalidades y ambiciones. Tomar conciencia de esa oposición es imprescindible para entender el designio de Dios y el llamamiento cristiano. Pero en varias ocasiones hemos insistido también en que la acción de Cristo no se concentra en la Iglesia, sino que se extiende al mundo entero; la Iglesia es su resultado más visible, las primicias del reino que se incuba en la humanidad, selladas con la marca de Dios.

Por los caminos del mundo va Cristo de chaqueta. Como uno de tantos, habla y escucha, se mezcla con grupos y se asocia a los que van por la carretera. ¿En cuántos deja huella su palabra? Aunque no le pregunten el nombre, su perfil queda impreso, asociado a un anhelo de justicia y a una esperanza de lo que parecía imposible. Esos que lo encuentran sin saberlo son los primeros interlocutores de la Iglesia: «Todo lo que sea verdadero, todo lo respetable, todo lo justo, todo lo limpio, todo lo estimable, todo lo de buena fama, cualquier virtud o mérito que haya, eso tenedlo por vuestro» (Flp 4,8). Quien busca sinceramente ayudar a los demás es camarada.

Esos hermanos que no viven en casa no entienden los modismos cristianos ni se interesan por nuestros recuerdos de familia. Acostumbrados al tecleo de las máquinas o al vocerío de las manifestaciones, no tienen oídos para vocabularios extraños ni para relatos del pasado; piden a todos que hablen su lengua franca, cuyo término clave es el hombre.

El cristiano ha de traducirles los hechos pasados que le dan identidad y la palabra que le revela a Dios. No les hablará de «imagen de Dios», sino de «dignidad humana»; no de «unidad en Cristo», sino de «solidaridad»; no de «Espíritu», sino de «dinamismo», muy

consciente, sin embargo, del trasfondo de su nuevo lenguaje.

El habla de la fe tiene sentido para el que cree, es inútil dificultar la tarea haciéndose ininteligible. Si la Iglesia existe para el mundo, a ella le toca el esfuerzo por comunicar; es parte de su misión y aspecto de su humildad; ella busca el diálogo porque el amor de Cristo la aguijonea (2 Cor 5,14) a la ayuda, no por deseo de ostentar superioridades o insinuar esoterismo. Según convenga, su lenguaje será pragmático o idealista, pero siempre para ser comprensible, centrado en el bien o el mal del hombre. Los otros vocablos que contiene su diccionario, tan vívidos en su memoria, tendrán su momento.

La explicación

La autenticidad y dedicación desinteresada producen sorpresa y extrañeza; ésta es la señal del testimonio. Unos las traducirán en interés, otros en oposición; de todos modos, pedirán explicaciones, y llega entonces el momento de dar razón de la fe. El pasaje que que vamos a citar combina estos aspectos:

«¿Quién podrá haceros daño si os dais con empeño a lo bueno? Pero aun suponiendo que tuvierais que sufrir por ser honrados, dichosos vosotros. No les tengais miedo ni os asustéis; en lugar de eso, en vuestro corazón reconoced a Cristo como a Señor, dispuestos siempre a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida una explicación, pero con buenos modos y respeto, y teniendo la conciencia limpia. Así, ya que os difaman, los que denigran vuestra buena conducta cristiana quedarán en mal lugar» (1 Pe 3,13-16).

Los cristianos han de hacer impresión por su forma de vida. Luego, cuando la gente se sorprenda de su conducta insólita, darán explicaciones; obras antes que palabras. En sus respuestas, ninguna superioridad, sino

modestia y respeto. La conciencia que menciona el texto equivale a la autenticidad. Llega el momento de hablar de los motivos, de mencionar los nombres, de revelar la esperanza; no hace falta traducir, sino explicar. El discurso no se limitará al hombre; Dios, que en Cristo se nos ha entregado, es también el que merece reconocimiento y amor por sí.

Al explicar su fe, el cristiano se expone a la irrisión; no le importe, él no ha intentado imponerse, ha respondido a una pregunta. Siempre encontrará Pilatos que salgan con una evasiva escéptica, pero quizá otros aprendan el nombre de la verdad.

La denuncia

La misión de los cristianos, como la de Cristo, no consiste solamente en dar ejemplo, sino también en denunciar la maldad del mundo. Recordemos un pasaje evangélico. Era el tiempo de la peregrinación nacional a Jerusalén con motivo de la fiesta de las Chozas. Los parientes de Jesús lo incitaban a subir a la capital y aprovechar la circunstancia para hacer milagros ante la multitud y obtener fama. No comprendían que se quedara en la provincia, desperdiciando ocasión tan propicia para hacerse popular. Jesús rechaza la invitación, para él no es el momento; para ellos lo mismo daba un momento u otro. El se está enfrentando con el mundo y la tensión aumenta; a ellos el mundo no los molesta porque son suyos, a Cristo, en cambio, lo aborrece, porque pone en evidencia que sus acciones son malas (Jn 7,3-7).

El mundo reserva sus zarpazos para el que se atreve a contradecirlo. Su maldad hay que denunciarla primeramente con el género de vida, pero también con palabras si la coyuntura lo exige. Cristo, tan acogedor con pecadores, enfermos y niños, fue violento con los ambiciosos, hipócritas y piadosos explotadores (Mt 23;

Lc 20,47) y no se recató de llamar un don nadie a Herodes el virrey (Lc 13,32).

La denuncia es parte de la misión profética de la Iglesia. Debiendo estar libre de toda ambición humana, puede y debe denunciar las fechorías de la sociedad, censurando con independencia, sobriedad y lealtad las injusticias y animando a solucionarlas. Si la Iglesia zahiriese el mal y alabase el bien sin distinción de campos y sin doblegarse ante lisonjas o amenazas, sería de verdad la conciencia del mundo y el acicate de la sinceridad humana.

Su norte es la visión del futuro prometido por Dios; cotejando las realizaciones humanas con el esplendor del reino, entrevisto en la esperanza, sabe que todas son penúltimas. Aunque este mundo vaya adelante, impulsado por Dios, nunca llegará a ser otra vez «muy bueno» (Gn 1,31) hasta que no se transforme en el nuevo cielo y la nueva tierra (Ap 21,1). Ante la sociedad que tiende siempre a consolidar el *status quo,* alzarán los cristianos nuevos ideales que la estimulen a avanzar.

Ni la tarea de la Iglesia ni la denuncia toca a todos los cristianos en igual medida. Según el estado social, las dotes personales y los dones que Dios dé, unos se comprometerán más y otros menos. Hay un denominador común, sin embargo: todos están obligados al perdón y a la fraternidad; también a la ayuda, según las posibilidades, «donde hay buena voluntad, Dios acepta lo que uno tenga, sin pedir imposibles» (2 Cor 8,12). La vocación cristiana no debe caer en el agobio ni en la dejadez. Cada uno, deseoso de cooperar, conducirá su tarea con entusiasmo tranquilo y eficaz. Quien vea que debe gritar, grite; el que estime más conducente callarse, que se calle. No a todos se pide lo mismo, ni todos son capaces.

Recapitulación

Dios creó el mundo para comunicar su vida, haciendo al hombre libre y feliz en una sociedad de hermanos en que él mismo había de habitar: el reino de Dios.

Se interpone un obstáculo a su plan, el egoísmo del hombre, el pecado, que provoca la discordia y la enemistad, la injusticia y la explotación. Las zanjas abiertas entre los hombres cavan un abismo entre el hombre y Dios. El hombre se aliena irremediablemente y corre a la ruina.

Dios ama a su criatura e interviene en la historia para salvarla de la perdición y realizar su reino. La elección de Abrahán, el rescate de Egipto y la alianza con el pueblo son momentos cumbres de su acción, que prepara la llegada del Salvador.

Para salvar al hombre alejado, Dios se le acerca: envía a su Hijo, que se hace hombre y se liga a la humanidad con vínculos de hermano. Anuncia el reino y, para hacerlo posible, reconcilia en sí mismo con Dios a la naturaleza humana, entregándose por los hombres hasta la muerte, desarraigando así el egoísmo del pecado y anulando sus consecuencias.

Rechazado por su pueblo, pero exaltado por Dios, los que se adhieren a él forman el nuevo Israel. De esta manera se cumple la promesa hecha a Abrahán, que alcanzaba a todas las naciones. La fe en Jesús, Mesías y Señor, constituye a la Iglesia.

La Iglesia es la primicia del reino de Dios y se distingue del mundo porque en ella se verifican ya en cierto modo las notas del reino mismo. Es la unidad creada por Dios frente a la división del pecado, la comunidad de los salvados, que reconocen al Padre del cielo y a Jesucristo Señor. Su unidad en el amor fraterno es garantía para el mundo de la promesa del reino futuro. Renunciando a las ambiciones, causa de injusticia y discordia, queda libre para verificar en sí

misma la igualdad entre los hombres, la solidaridad, la ayuda desinteresada, la sinceridad mutua. La libertad y alegría de la vida cristiana son el mejor testimonio del reino de Dios, ante el mundo agobiado por el dolor de la injusticia o la fiebre de la ambición.

La acción de Dios, sin embargo, no empieza por la Iglesia ni se amuralla en ella, se despliega en el mundo entero. La Iglesia está llamada a colaborar en esa labor de reconciliación universal, ayudando a demoler las barreras separadoras y a nivelar las desigualdades injustas. Reconocerá la mano de Dios en toda empresa que tienda a la liberación del hombre y a la humanización de la sociedad; prestará su modesto apoyo al bien y unirá su voz a los que denuncian el mal. Sin pretender su propia gloria, buscará que la sociedad madure y camine por sí misma, sabiendo que quien ama a su prójimo es candidato al reino, aunque no lleve la marca de Dios visiblemente. Alabará a Dios porque concede al hombre su potencia, consciente de que cuanto menos necesite de ella el mundo es porque llega más hondo la acción oculta de Dios, que transfunde su vida a la humanidad. En cada paso humano hacia el bien verá la manecilla del reloj de Dios acercándose a la hora cero.

Entonces habrá nuevo cielo y nueva tierra; aparecerá, radiante con la gloria de Dios, la ciudad de las doce puertas con calles de oro transparente, la mansión de Dios con los hombres, cuyo sol es Cristo. Allí no habrá lágrimas, duelo, grito ni dolor, porque lo de antes ha pasado (Ap 21).

CAPITULO II

«*SACERDOTES DE NUESTRO DIOS*» (Ap 5,10)

LA VIDA COMO CULTO SACRALIDAD UNIVERSAL

Apoyados en el Nuevo Testamento, hemos intentado exponer el aspecto que podríamos llamar «profético» de la vida cristiana: testimonio de la unidad y la felicidad propia del reino, tarea de reconciliación entre los hombres y denuncia de la maldad que la impide.

Pero la riqueza de vida que Dios concede al hombre no se expresa adecuadamente siguiendo una sola línea de pensamiento, ni un solo punto de vista puede dar razón de todas las aspiraciones humanas que satisface. Los mismos escritos apostólicos proponen otras formulaciones de la misma realidad. Una de ellas es la concepción cultual, el aspecto sacerdotal de la vida cristiana. Este será el tema del presente capítulo.

Comentaremos en primer lugar los textos del Nuevo Testamento que mencionan el sacerdocio de los cristianos, intentando aclarar su significado. Expondremos a continuación el sacerdocio de Cristo, según lo expresa la *Carta a los Hebreos*. Terminaremos explicando el sentido de lo sacro en la visión cristiana.

I

EL SACERDOCIO DE LOS CRISTIANOS

Cinco pasajes del Nuevo Testamento hacen mención explícita del sacerdocio de todo cristiano. Tres pertenecen al *Apocalipsis*, dos a la *Primera carta de Pedro*.

El «Apocalipsis»

El cántico de los veinticuatro ancianos en honor del Cordero (5,9-10) contiene una descripción poética de la Iglesia, en el lenguaje simbólico propio del libro:

«Tú mereces coger el rollo y soltar sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre adquiriste para Dios hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación; hiciste de ellos linaje real y sacerdotes de nuestro Dios. Ellos serán reyes en la tierra» (Ap 5,9-10).

Según este pasaje, la Iglesia es el fruto del sacrificio de Cristo, «que fue inmolado y con su sangre rescató para Dios hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación». Se presenta, pues, la obra de Cristo como una liberación del hombre, esclavo antes y por ende alejado de Dios. Cristo rompe la antigua servidumbre y coloca al hombre bajo el señorío de Dios. Los rescatados constituyen una comunidad nueva, no limitada por fronteras de raza, lengua o pertenencia política; la Iglesia es un pueblo universal.

A esos hombres ha concedido una dignidad extraordinaria: «Los ha hecho linaje real para que sean sacerdotes de Dios»; bajo el símbolo del linaje real puede adivinarse lo que san Juan llama ser «hijos de Dios», «haber nacido de Dios» (Jn 1,12-13); san Pablo, «la filiación adoptiva», «la adopción de hijos» (Gál 4,5), y la *Segunda carta de san Pedro,* en términos más abstractos, «la participación de la naturaleza divina» (1,4). Estos miembros de la estirpe divina serán los sacerdotes de Dios, en especial relación de presencia con él y encargados de darle culto. Además, «serán reyes en la tierra», es decir, estarán unidos a Cristo señor en su gloria futura y, durante el tiempo de la Iglesia, en la obra de su reino.

La misma imagen y el mismo lenguaje aparecen en Ap 1,5-6:

«Al que nos ama y con su sangre nos rescató de nuestros pecados,
al que nos hizo linaje real y sacerdotes de su Dios y Padre,
a él la gloria y el poder por los siglos de los siglos, amén».

La liberación es la obra del amor de Cristo por los hombres; gracias a su sacrificio, los liberados son ahora linaje y sacerdotes de Dios. Como en el texto anterior, el sacerdocio de los fieles es consecuencia del acto sacerdotal de Cristo, que darrama su sangre por los pecados de los hombres. El texto no considera la universalidad de la vocación cristiana, pero especifica ser el pecado la cautividad de que Cristo desata.

El sentido del tercer pasaje (Ap 20,6) depende de la debatida interpretación del milenio: «Dichoso y santo aquél a quien le toca en suerte la primera resurrección; sobre ellos la segunda muerte no tiene poder. Serán sacerdotes de Dios y de Cristo y serán reyes con él los mil años».

Hallamos las dos notas: sacerdocio y reino. El primero se amplía al servicio de Dios y de Cristo; el reino aparece en su ejercicio, sin alusión al linaje real indicado en los pasajes anteriores. Si los mil años se refieren al tiempo entre la resurrección y la segunda venida, confirmaría los textos anteriores.

Según el *Apocalipsis,* por tanto, la redención es un acto sacerdotal de Cristo, que con su sacrificio libera a los hombres de la cautividad del pecado y los constituye en estirpe y sacerdotes de Dios. Si identificamos el «linaje real» con el ser «hijos de Dios», podríamos concluir que Cristo, el Hijo de Dios, el Sacerdote eterno, comunica a todos los hombres de toda tribu, raza, pueblo y nación el ser hijos y sacerdotes, después de haber curado la alienación que los tenía separados de Dios.

La «Primera carta de Pedro»

Otro escrito del Nuevo Testamento, la *Primera carta de Pedro,* menciona explícitamente en dos pasajes el sacerdocio de todos los cristianos.

En el primero se aplican a los fieles dos imágenes a primera vista difíciles de concordar: ellos son piedras del templo del Espíritu y sacerdotes de Dios: «Al acercaros a él, piedra viva... como piedras vivas vais entrando en la construcción del templo espiritual, formando un sacerdocio santo, destinado a ofrecer sacrificios espirituales que acepta Dios por Jesucristo» (2, 4-5).

La imagen del templo describe la unión de la comunidad con Cristo, y equivale a la imagen del cuerpo usada por san Pablo. Según san Pedro, Cristo es la piedra viva escogida por Dios; adhiriéndose a él, los hombres se convierten en piedras vivas que van construyendo el templo del Espíritu; el Espíritu que habita en ese templo es el mismo Espíritu de Cristo que se transfunde a cada cristiano y, siendo único, lo une con Cristo y con los demás miembros de la comunidad. La imagen del templo de Dios (1 Cor 3,16-17) o del Espíritu *(ibíd.* 6,19) es frecuente en Pablo. El doble punto de vista explica la doble imagen: el Espíritu común a todos construye el templo de Dios; el Espíritu unido a cada uno constituye el sacerdocio santo, capaz «de ofrecer sacrificios espirituales agradables a Dios por medio de Jesucristo». El término «espiritual», tan depreciado en nuestra lenguas, tiene la fuerza de «vivificado por el Espíritu». En esta carta el sacerdocio es colectivo, no individual como en el *Apocalipsis.* Pocos versículos más abajo, la carta repite la misma idea: «Vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación consagrada, pueblo adquirido por Dios, para publicar las proezas del que os llamó de las tinieblas a su maravillosa luz» (2,9).

Con frases del Antiguo Testamento (Ex 19,6; Is 43, 21), se describe a la Iglesia como el nuevo Israel; al igual que en el *Apocalipsis,* es el resultado de un rescate o liberación; es propio de su misión sacerdotal proclamar las grandes intervenciones salvadoras de Dios en la historia humana. Hay un paralelismo, al menos parcial, entre los sacrificios espirituales del primer pasaje y la proclamación del segundo; ésta consiste en la expresión pública de la fe, cuyo contenido central es la obra de Cristo, el rescate, descrito como el paso de las tinieblas a la luz. Nótese este rasgo de la fe cristiana: no consiste en recitar enunciados abstractos, sino en distinguir la mano de Dios en los acontecimientos: son ojos que ven y palabras que afirman la acción de Dios en la historia.

Los pasajes citados del *Apocalipsis* y de san Pedro se inspiran de Ex 19,6. La traducción del texto hebreo sería: «Seréis un pueblo sagrado con gobierno de sacerdotes» [1]; san Pedro cita, en cambio, la traducción griega de los LXX, que extiende el sacerdocio a todos los miembros de la comunidad: «Sacerdocio real, nación sagrada». El *Apocalipsis,* separando los términos «reino» (= linaje real) y «sacerdotes», trata con más libertad el antiguo texto, a la luz de Is 61,6: «Vosotros os llamaréis sacerdotes del Señor, dirán de vosotros: ministros de nuestro Dios». El versículo del Exodo instituía una hierocracia, los versículos del Nuevo Testamento declaran el sacerdocio de todos.

San Pablo

Ningún otro escrito del Nuevo Testamento usa el término sacerdote para los cristianos; pero muchos lo suponen con tal evidencia que el sacerdocio de todo

[1] Véase la traducción en *Pentateuco,* I, *Génesis-Exodo,* Ediciones Cristiandad, Madrid 1970.

bautizado pasa a ser símbolo de la esencia de la vida cristiana. Es más, las otras cartas apostólicas esclarecen el sentido de los pasajes aducidos antes [2].

La *Carta a los Romanos* contiene un pasaje de capital importancia: «Por esa ternura de Dios os exhorto, hermanos, a que ofrezcáis vuestra propia existencia como sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios, como vuestro culto auténtico» (Rom 12,1).

Nótese la terminología litúrgica del versículo: «ofrecer», «sacrificio», «consagrado», «culto». Sin recurrir al vocablo «sacerdote», san Pablo está exhortando a ejercer un oficio sacerdotal, especificando los «sacrificios espirituales» que, según san Pedro, son propios de los cristianos-sacerdotes. Cada uno, ejercitando su sacerdocio, ofrece a Dios por medio de Jesucristo un sacrificio que es su propia persona, él mismo en su existencia concreta (lit. «cuerpo») en Rom 12,1. El sacrificio es una entrega de sí mismo a Dios por la que el hombre se consagra; por referirse a la persona misma es ofrenda «viva», en oposición a las víctimas animales propias de Israel y de las religiones paganas. Esta ofrenda de sí que agrada a Dios es la fe.

La fe, respuesta y entrega al amor de Dios manifestado en Jesucristo, es el culto y el sacrificio del hombre. Es su culto auténtico, es decir, real, substantivo y propio del hombre, que supera todo lo primitivo y exterior de las religiosidades antiguas. Resuena aquí la palabra de san Juan: «Adorar a Dios en espíritu y verdad» (Jn 4,24).

La interpretación propuesta ha identificado con la fe el sacrificio mencionado en Rom 12,1. La vemos confirmada en la *Carta a los Filipenses:* «Aunque se derrame mi sangre sobre el sacrificio litúrgico que es vuestra fe...» (2,17).

[2] Véase S. Lyonnet, *La nature du culte dans le Nouveau Testament;* II: La terminologie cultuelle et son emploi dans le Nouveau Testament.

Los pasajes examinados despliegan una terminología litúrgica completa: «culto», «sacrificio», «liturgia», referida a la fe, primera dimensión de la vida cristiana.

Releyendo, sin embargo, el Nuevo Testamento tropezamos con los mismos términos designando esta vez la práctica del amor al prójimo, aun en sus aspectos más materiales. Cuando san Pablo se encontraba en apuros económicos, los cristianos de Filipos le enviaron dinero para aliviar su necesidad. El emisario (lit. apóstol) y habilitado (lit. liturgo) fue Epafrodito; por su medio, los filipenses rindieron a Pablo el servicio (lit. liturgia) que no podían prestarle en persona (2, 25.30). La ayuda fue generosa y san Pablo la califica de «incienso perfumado, sacrificio aceptable, agradable a Dios» (4,18).

En términos parecidos se refiere a la colecta que organizaba en favor de Jerusalén, servicio (lit. liturgia) que remediaba de sobra las necesidades de los cristianos (2 Cor 9,12).

La predicación apostólica, anuncio a los no creyentes de la salvación que Dios ha efectuado por medio de Cristo, es una actividad eminente de amor al prójimo, y san Pablo la define enfáticamente en términos litúrgicos:

«Bien sabe Dios, a quien doy culto con toda mi alma proclamando la buena noticia de su Hijo...» (Rom 1,9).

«Me da pie el don recibido de Dios, que me hace celebrante (lit. liturgo) de Cristo Jesús para con los paganos; mi función sacra consiste en anunciar la buena noticia de Dios, para que la ofrenta de los paganos, consagrada por el Espíritu Santo, le sea agradable» (Rom 15,16).

San Pablo establece un paralelismo entre una función sacra y su predicación; la asamblea son los gentiles, el rito sacrificial es la predicación del evangelio, la ofrenda son los mismos que escuchan; la acción del

Espíritu en ellos, que suscita la fe, los hace agradables a Dios. El papel de la predicación, que es liturgia, consiste en despertar la liturgia individual de entrega por la fe.

La «Carta a los Hebreos»

La *Carta a los Hebreos,* recapitula los dos aspectos del culto y sacrificio cristiano, incluyendo en el mismo pasaje la fe y el amor mutuo: «Por medio de Cristo ofrezcamos continuamente a Dios un sacrificio de alabanza, es decir, el tributo de labios que bendicen su nombre; y no os olvidéis de la solidaridad y de hacer el bien, que tales sacrificios son los que agradan a Dios» (13,15-16).

La primera parte recuerda los pasajes antes citados de la *Primera carta de Pedro* (2,4-5.9); además del sacrificio que los fieles ofrecen por medio de Cristo, «la confesión del nombre» de Dios corresponde a la publicación de sus proezas, que se hace con alabanza y acción de gracias. Se trata, por tanto, de la fe, públicamente profesada, como sacrificio del cristiano.

También el amor mutuo entra en la categoría de sacrificio; «hacer el bien» abarca toda actividad en favor de otros. Una expresión equivalente caracteriza a Cristo en el discurso dirigido por Pedro a Cornelio y a su familia: «Me refiero a Jesús de Nazaret, ungido por Dios con la fuerza del Espíritu Santo, que pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Hch 10,38).

El «compartir entre todos», es decir, subvenir con los propios recursos a la necesidad ajena, ha sido ejemplificado en los pasajes citados en el párrafo anterior a propósito de la ayuda económica a san Pablo y a la comunidad de Jerusalén.

Liturgia y culto

En griego clásico, «liturgia» significaba «obra pública» o «servicio social»; por ejemplo, la construcción de una nave, cuyo coste se cargaba a un particular opulento. La palabra adquiere sentido cultual en la traducción griega del Antiguo Testamento llamada de los LXX. San Pablo usa el término «liturgo» para designar una función social cuando lo refiere a los recaudadores de impuestos (Rom 13,6); en lenguaje moderno se diría «funcionario».

En el Nuevo Testamento, cuando los términos litúrgicos se refieren a judíos o paganos, designan acciones rituales: son sacrificios el de Abel (Heb 11,4), los que se ofrecieron al becerro de oro (Hch 7,41) y los del sacerdote de Zeus en Listra (Hch 14,13); es liturgia el servicio de Zacarías en el templo (Lc 1,23), y se mencionan utensilios litúrgicos (Heb 9,21); son culto los ayunos y oraciones de Ana en el templo (Lc 2, 37) o las ceremonias rituales de los judíos (Rom 9,4).

Pero cuando el Nuevo Testamento aplica estos términos a los cristianos, liturgia, culto y sacrificio son la vida misma; nunca en los evangelios ni en las cartas de los apóstoles se usa para indicar una celebración en común (sólo en Hch 13,2 se da una posible excepción: el verbo derivado de liturgia se emplea en conexión con un ayuno, sin precisar más a qué se refiere). No hay duda de que los cristianos celebraban juntos la eucaristía, pero el nombre que le daban no era «culto», sino «partir el pan», modismo hebreo que significa «comer juntos»: «pan» denota todo alimento, y el hecho de «partirlo» indica que se «reparte» entre los comensales.

El culto, el sacrificio y la liturgia del cristiano son, pues, la fe y el amor fraterno, la entrega a Dios y la dedicación al prójimo. En otros términos, su vida con-

creta y entera, proyectada sobre dos coordenadas: fe y caridad.

La proyección de una realidad en dos coordenadas no la hiende. La fe-caridad es la sístole-diástole de la vida cristiana. La fe es el punto de visión clara que orienta la percepción de la realidad entera. Enseña a ver el mundo como campo de acción del amor de Dios; es mirada sorprendida que descubre a Dios en un mundo translúcido, donde él está presente y actúa. El amor de Dios por cada uno se revela como una concreción matizada y original de su amor por todos. La respuesta del hombre ha de ser global: no se compaginan el sí a Dios con el no al hombre; no cabe sentirse perdonado sin perdonar, ni sentirse amado sin amar. En frase de san Juan: «Quien ama al que le dio el ser, ama también a todo el que ha nacido de él», es decir, a todos los que creen (1 Jn 5,1).

El culto a Dios en el Nuevo Testamento no ocupa un sector de la existencia, sino toda ella; no se ejercita con ritos especiales, sino con el mismo vivir; no requiere actividades peculiares, sino la inventiva y la dedicación propias del interés mutuo: «Todo lo que querríais que hicieran los demás por vosotros, hacedlo vosotros por ellos; esto significa la ley y los profetas» (Mt 7,12). Es un culto y un sacrificio existencial, en que el hombre se ofrece a sí mismo en su circunstancia histórica. Como existencial, es un reflejo del sacrificio de Cristo. Por ser total y continuo, también como el de Cristo, implica la desaparición del tiempo y lugar sagrados. Consideremos estos aspectos.

II

EL SACERDOCIO DE CRISTO

En el Nuevo Testamento solamente el autor de la *Carta a los Hebreos* aplica a Cristo el título de sacerdote o sumo sacerdote. Los evangelios, los *Hechos de los Apóstoles,* san Pablo, las *Epístolas católicas* o el *Apocalipsis* no ponen a Cristo en conexión con la institución sacerdotal del Antiguo Testamento ni lo llaman sacerdote en ningún sentido nuevo [3].

Las cartas de san Pablo no emplean nunca el vocablo sacerdote. Parece que lo esquivan; para él, que tan ardientemente propugnaba la novedad del «camino del Señor» (Hch 18,25), las instituciones cultuales antiguas apenas si daban pie a paralelos cristianos o a desarrollos doctrinales. En su aspecto sacerdotal, la antigua ley no ofrecía a Pablo elementos válidos que transmitir al Israel de Dios. Como acabamos de ver, emplea el vocabulario ritual, pero designa con él la vida cristiana en toda su amplitud, desde la entrega a Dios por la fe hasta la colecta de limosnas.

En los evangelios llama Cristo sacerdotes a los que oficiaban en el templo (Mc 1,44 y paral.; 2,26 y paral.); y usa la figura de un sacerdote para ejemplificar polémicamente la parábola del samaritano.

Los evangelistas no se apartan de este modo de hablar; Lucas llama sacerdote a Zacarías, padre del Bautista (Lc 1,5.8.9), y Juan recuerda la comisión de sacerdotes y clérigos de Jerusalén que van a informarse sobre la identidad de Juan Bautista (Jn 1,19).

En los *Hechos de los Apóstoles* no sólo intervienen sacerdotes judíos (4,1), muchos de los cuales aceptaban la fe (6,7), sino que se menciona a un sacerdote pagano,

[3] Toda la sección sobre el sacerdocio de Cristo está inspirada por A. Vannoye, *Epistolae ad Hebraeos Textus de Sacerdotio Christi,* Roma 1969.

encargado del templo de Zeus en la ciudad de Listra (14,13).

El título «sumo sacerdote», concedido por Alejandro Seléucida a Jonatán en 152 a. C. (1 Mac 10,20), designa en los evangelios y en los *Hechos* al jefe religioso de Israel y, en plural, a los miembros de la aristocracia sacerdotal, de cuyas familias se elegía el sumo sacerdote. En la *Carta de los Hebreos* se aplica el título a Cristo y al sumo sacerdote judío.

Añoranza del culto antiguo

Mucha nostalgia debía crear entre los judeo-cristianos la sobriedad y secularidad de la nueva fe. No les pedía la asistencia a ceremonias brillantes donde su sensibilidad encontrase pábulo y desahogo. Al contrario, ponía el acento en vivir para los demás, sostenidos por la unión personal con Cristo y por la experiencia de la hermandad de fe. «El partir del pan» no se distinguía demasiado de la vida ordinaria. La religiosidad tradicional, amante del fasto y del número, no encontraba refugio.

Por otra parte, las grandes celebraciones del templo debían de resultar impresionantes para los hombres de aquella cultura. Lugar amplio y suntuoso, cantos y ornamentos, sacerdocio y multitud, ritos visibles y expresivos: incienso, víctimas y aclamaciones. Sobre todo en las peregrinaciones nacionales por las grandes festividades, cuando asistían las multitudes rurales con la espontaneidad de su entusiasmo.

El cristianismo, en cambio, no daba tregua, no toleraba evasiones: «No todo el que me dice 'Señor, Señor', entrará en el reino de los cielos, sólo el que cumple la voluntad de mi Padre del cielo » (Mt 7,21). No se conformaba con apariencias: «Si vuestra fidelidad no supera a la de los letrados y fariseos, no entraréis en el reino de Dios» (Mt 5,20).

Era una fe sin culto en el sentido tradicional. Cristo mismo, el Mesías de Dios, no pertenecía a la estirpe sacerdotal. Siguiendo la tradición profética, había denunciado la insinceridad de los dirigentes, había estigmatizado el comercio piadoso del templo, pero no se había declarado fundador de un sacerdocio nuevo. Como lo subraya la *Carta a los Hebreos,* en su sociedad Jesús era un seglar: «Y ése (Jesús) de que habla el texto pertenece a una tribu diferente (de la de Leví), de la que ninguno ha tenido que ver con el altar. Es cosa sabida que nuestro Señor nació de Judá, y de esa tribu nunca habló Moisés tratando del sacerdocio» (Heb 7,13-14).

No es extraño que el israelita hecho cristiano se sintiera un tanto desasosegado. A los ojos de la religiosidad antigua, el cristianismo resultaba desconcertante. Recordemos que en el siglo II los paganos acusaban a los cristianos de ateísmo.

La «Carta a los Hebreos»

El autor de la *Carta a los Hebreos* se enfrenta con el problema y busca una solución sin ceder a compromisos. El escrito entero es una aplicación concreta del dicho de Cristo: «No he venido a derogar, sino a dar cumplimiento» (Mt 5,17).

La institución sacerdotal y el ritual del culto había ocupado durante siglos un puesto central en la espiritualidad de Israel. ¿Qué relación tenía todo eso con Cristo? ¿En qué habían parado el sacerdocio y el culto?

Se requería una mente poderosa, un conocimiento profundo de las antiguas instituciones y una penetración más que ordinaria del misterio de Cristo para no cejar ante tan arduo problema teológico. Gracias al desconocido personaje que compuso la carta, poseemos una síntesis que ilumina no solamente el significado

del sacerdocio judío, cuestión históricamente superada, sino la aspiración de todas las religiones por encontrar un mediador en su relación con Dios.

Escatología y sacerdocio

Pero no era sólo el aspecto ritual y devocional el que podía causar una decepción en el ánimo del judío-cristiano. Circulaba también la persuasión de que el Mesías prometido había de verificar en sí mismo el ideal sacerdotal antiguo.

Tres personajes se esperaban para los tiempos finales: el Profeta, el Rey o Mesías de David y el Sacerdote o Mesías de Aarón.

La expectación del profeta estribaba en la interpretación de Dt 18,18: «Suscitaré un profeta como tú de entre tus hermanos». Dirigido a Moisés, el texto prometía la presencia de profetas a lo largo de la historia del pueblo; pero poco a poco había ido dibujándose la figura de un gran profeta semejante a Moisés, que aparecería al final de los tiempos.

La llegada del Rey Mesías había de ser el cumplimiento de la promesa hecha a David por medio del profeta Natán: «Suscitaré un descendiente tuyo y afianzaré su trono para siempre» (2 Sm 7,12). La dominación extranjera había agudizado la expectación del Mesías, que restituiría el reino y la libertad al pueblo.

Una promesa de Dios a Helí: «Suscitaré un sacerdote fiel que obrará según mis designios» (1 Sm 2, 35), había dado pie a la espera del tercer personaje. Como «el profeta», el sacerdote se había proyectado en la era mesiánica, y en documentos contemporáneos de Cristo se menciona al Mesías (ungido) de Aarón, que debía dar remate a la institución sacerdotal antigua. No podía sospecharse que hubiera de acabar la línea de Aarón, con quien Dios había hecho pacto eterno (Eclo 45,7-9).

Una prueba de la expectación vigilante la encontramos en el cuarto evangelio. Cuando apareció Juan Bautista en el Jordán se preguntaba la gente si sería el Mesías. Las autoridades de Jerusalén mandaron emisarios para cercionararse de su identidad. Tres preguntas le hicieron: «¿Eres tú el Mesías? ¿Eres Elías? ¿Eres el Profeta?» (Jn 1,19-21). La primera y la tercera son claras; en cuanto a Elías, según una opinión atendible, representaba el sacerdocio escatológico. Tendríamos aquí expresada la persuasión popular del tiempo.

Jesús y el sacerdocio

Después de haber participado en uno de los bautismos del pueblo en masa que seguían a las exhortaciones de Juan Bautista, Jesús de Nazaret comienza a curar enfermos y a predicar. Aunque oriundo de un oscuro pueblo de Galilea, donde había crecido y vivían sus familiares, su personalidad se fue imponiendo hasta atraer la atención de la gente.

Se le apellida «profeta» (Mc 9,8 y parals.), «gran profeta» (Lc 7,16), incluso «el profeta» (Jn 6,14; 7, 40; véase Mt 21,11), según la interpretación dada al texto de Dt 18,18.

También la expectación del rey mesiánico llega a concentrarse en Jesús. La entrada triunfal en Jerusalén, los vivas al «Hijo de David» (Mt 21,9), al «reino de nuestro padre David» (Mc 11,10), al «rey que viene en nombre del Señor» (Lc 19,38), al «rey de Israel» (Jn 12,13), parecen indicarlo. Según san Juan, también los letrados, inquietos, le proponen la cuestión: «¿Hasta cuándo nos vas a tener en vilo? Si eres tú el Mesías, dínoslo francamente» (Jn 10,24).

Por el contrario, nada en la vida de Jesús tuvo conexión ostensible con lo sacerdotal, aunque algunas de sus palabras daban a entender la caducidad de la institución israelita: «Hay algo más que el templo

aquí» (Mt 12,6); «destruid este templo y en tres días lo levantaré» (Jn 2,19), dicho que, de manera algo diferente, aparece como acusación en su proceso (Mc 14,58 y parals.).

De todos modos, el pueblo no vio en Jesús la culminación del sacerdocio antiguo; era además imposible, pues no pertenecía a la tribu de Leví y, si algunos desconocían su origen, estaba claro que no había recibido la consagración, requisito indispensable para ser miembro del sacerdocio.

Cristo interpreta su muerte como un sacrificio, al llamar al cáliz «la sangre de la alianza» (1 Cor 11,25; Mt 26,28 parals.), aludiendo a la sangre de las víctimas que selló la alianza del Sinaí (Ex 24,6-8); pero pronuncia estas palabras la noche antes de su pasión y solamente para el círculo reducido de los doce. El pueblo no podía ver en su muerte un sacrificio, pues éste era un rito consumado en un santuario. La muerte de Jesús, lejos de ser ritual, era una condena judicial que excluía del pueblo al ejecutado: «Maldito todo el que cuelga de un árbol» (Dt 21,23; Gál 3,13), y no tuvo lugar en un santuario, sino en el campo de ejecución de los delincuentes comunes, fuera de la ciudad (véase Heb 13,12). El sacrificio daba gloria a Dios. Nadie podía imaginar que un hombre ultrajado, humillado, condenado por blasfemo y agitador político, paseado hasta las afueras de la ciudad en compañía de dos facinerosos y finalmente crucificado —suplicio repugnante— muriera como sacrificio agradable a Dios.

Nada tiene de extraño, por tanto, que la predicación de los apóstoles no presente a Jesús como sacerdote. La idea que ellos mismos tenían del sacerdocio distaba demasiado de lo que habían visto en su Maestro. San Pedro proclama que Jesús era «el profeta» semejante a Moisés que Dios había prometido (Hch 3,22), anuncia que Jesús es el Mesías (Hch 2,36), pero no menciona su sacerdocio.

Vocabulario cultual aplicado a Cristo

La penetración teológica de san Pablo, sin embargo, no podía dejar de vislumbrar alguna conexión entre la muerte de Cristo y la antigua institución cultual. Sin llamar «sacerdote» a Cristo, usa categorías cultuales del Antiguo Testamento para exponer su doctrina cristológica.

El cordero pascual, escogido sin mancha para simbolizar la pureza de la víctima, sirve de término de comparación para Cristo, incluyendo el aspecto sacrificial: «Cristo, nuestro cordero pascual, ha sido inmolado» (1 Cor 5,7). La imagen del cordero se divulgó tanto que se emplea en 1 Pedro 1,19, se hace central en el *Apocalipsis* y el evangelista Juan llega a ponerla en boca del Bautista ya en los primeros albores de la vida pública de Jesús, aunque quizá más en referencia al Siervo de Yahvé (Is 53,7) que al cordero pascual.

Para san Pablo, la sangre de Cristo obtiene el perdón de los pecados, y así el «propiciatorio» o cubierta del arca del Antiguo Testamento, donde el sumo sacerdote derramaba la sangre de la víctima para obtener el perdón del pueblo (Lv 16), pasa a ser símbolo de Cristo en la cruz (Rom 3, 23). En Ef 5,2 se compara la entrega de Cristo a la víctima de olor agradable que se ofrecía a Dios en la antigua alianza.

En el capítulo 17 del *Evangelio de Juan* pronuncia Cristo la llamada «oración sacerdotal»; aunque el término no aparece en el texto, al orar por la consagración de los suyos, el Señor actúa como sacerdote, aunque no ritualmente, conforme a la índole de su sacerdocio, que veremos más adelante.

También san Lucas atribuye a Cristo un gesto de sabor sacerdotal. En el relato de la ascensión, Cristo resucitado bendice a sus discípulos; comparación implícita con el sumo sacerdote judío que, después del

sacrificio, alzaba las manos para bendecir al pueblo (Lv 9,22; Eclo 50,20).

Sacerdocio y segregación

La *Carta a los Hebreos,* por su parte, afirma netamente el sacerdocio de Cristo. Veremos poco a poco el sentido que da el autor a su aserto.

El primer hecho que contrasta con la concepción común del sacerdocio en la historia de las religiones es que Cristo no se muestra como un segregado, que por el hecho de su sacerdocio no se erige en casta aparte ni la funda entre sus seguidores.

El sacerdote judío pertenecía a una casta social bien determinada. La separación se basaba en el linaje. Pertenecían al clero los miembros de la tribu de Leví; sacerdotes eran los descendientes de Aarón por la estirpe de Sadoc (Ex 29,29-30).

La separación entre pueblo y clero quedaba establecida por el acto de consagración. En Ex 28 se describe con todo detalle el vestido del gran sacerdote: pectoral, efod, manto, túnica bordada, turbante y cinturón, todo de materiales preciosos y elaborado por los más hábiles artesanos. El capítulo 29 está dedicado a describir el rito consecratorio de Aarón y sus hijos: había que preparar un ternero y dos carneros, panes sin levadura, tortas de aceite y galletas de flor de harina. Se prescriben baño y vestición ritual y se dan rúbricas para el sacrificio de los animales y del resto de las ofrendas. Con este ceremonial, cuya realización se describe en Lv 8 y 9, el sacerdote quedaba constituido en persona pública y sacra, consagrada a Yahvé.

En el cumplimiento de su misión, el sacerdote israelita estaba de la parte de Dios; aunque era mediador, le competía más ocuparse del culto y defender los derechos de Dios que compadecerse del pueblo extraviado. Algunos pasajes del Antiguo Testamento chocan

por la crueldad a que llegaron los sacerdotes aarónicos en nombre de Yahvé. Moisés los arengó a castigar al pueblo que había adorado al becerro de oro, «pasando y repasando el campamento de puerta a puerta, matando aunque sea al hermano, al compañero, al pariente, al vecino». Cayeron unos tres mil hombres, y esta matanza les valió la consagración y la bendición divina (Ex 32,26-29).

En Nm 25 se describe otro acto de idolatría y sus consecuencias. Se hace especial mención de Fineés, que atravesó con una lanza a un israelita y a una prostituta cananea; esto le valió ser proclamado sumo sacerdote (Eclo 45,23-26).

El sacerdote del Antiguo Testamento era, pues, miembro de una casta, separada del resto de la comunidad por tres divisorias: la sangre o pertenencia a un linaje especial; la consagración, conferida con ritos peculiares, y la misión, más preocupada de salvaguardar los derechos de Dios que de procurar la salvación del hombre.

Sacerdocio y solidaridad

Cristo, el nuevo sacerdote, derriba las barreras de la separación. Primero, la del *linaje*. Cristo no nace de la tribu de Leví, no es descendiente de Aarón. Aboliendo la exclusividad, abre el sacerdocio a todo hombre, por encima de las fronteras étnicas.

Por eso la *Carta a los Hebreos* insiste sobre su comunidad de origen con los demás hombres: «el que consagra (sacerdote) y los consagrados son del mismo linaje» (2,10), «los hijos (de una familia) tienen en común la misma carne y sangre, por eso él también participó de la nuestra» (2,14), «no rehúye llamar hermanos a los hombres» (2,12).

Desaparece la *consagración ritual*. Cristo no necesita ritos para llegar a su sacerdocio. Como afirma la *Carta*

a los Hebreos, los ritos eran ineficaces: «Pues, poseyendo la Ley sólo una sombra de los bienes definitivos y no la imagen misma de lo real, con los sacrificios, siempre los mismos, que ofrecen indefectiblemente año tras año, nunca puede transformar a los que se acercan. ¿O es que no dejarían de ofrecerse si los que practican el culto quedasen purificados de una vez y perdiesen toda conciencia de pecado? Por el contrario, en esos sacrificios se recuerdan los pecados año tras año. Es que es imposible que sangre de toros y cabras quite los pecados» (10,1-4). «Los sacerdotes están todos de pie cada día celebrando el culto, ofreciendo una y otra vez los mismos sacrificios, que son totalmente incapaces de quitar los pecados» (10,11).

En fin de cuentas, los antiguos ritos eran ineficaces. Por eso la consagración de Cristo no fue ritual, sino existencial; consistió en la perfección a que llegó su humanidad como resultado de su fidelidad total a la voluntad del Padre y de la aceptación de su muerte para cumplir el encargo de Dios (5,7-11). El término «perfección» *(teléiosis)* se usa en el Antiguo Testamento griego para designar la consagración sacerdotal de Aarón, y significa madurez total, realización plena. Esa transformación de su ser constituyó la consagración sacerdotal de Cristo.

En Cristo, finalmente, la fidelidad a Dios no exige nunca romper con los hombres. Al contrario, la esencia de su sacerdocio es la misericordia, la comprensión para las debilidades ajenas. Por eso tenía que parecerse en todo a sus hermanos: «Pues por haber pasado él la prueba del dolor, puede auxiliar a los que ahora la están pasando» (Heb 2,17-18). Aparte el pecado, fue probado en todo, como nosotros; puede así compadecerse de nuestras debilidades: «Acerquémonos, por tanto, confiadamente al tribunal de la gracia, para alcanzar misericordia y obtener la gracia de un auxilio oportuno» (Heb 4,15-16).

Este es el Jesús que presentan los evangelios, el que se sentaba a la mesa con ladrones y descreídos (Mt 9, 10-13), el que nunca reprochaba a los pecadores a menos que pretendieran, como los fariseos, canonizar sus vicios.

El sacrificio de Cristo

El sumo sacerdote judío, hombre como los demás, elegido de entre ellos y designado para ser su representante ante Dios, tenía por misión ofrecer sacrificios por los pecados. Siendo él mismo débil, podía ser paciente con los ignorantes y extraviados, pero tenía que ofrecer sacrificios por sus propios pecados (Heb 5,1-3). Ya hemos apuntado que estos sacrificios rituales no tenían verdadera eficacia; su misma repetición indicaba que no lograban dar al hombre la seguridad de una conciencia limpia.

El sacrificio de Cristo no podía ser de este género. Las víctimas y los ritos de las religiones antiguas eran siempre exteriores al hombre; al no poder representarlo de verdad, no lo comprometían más que parcialmente. Eran símbolos imperfectos de la entrega interior a Dios. El verdadero sacrificio, el que purifica al hombre y hace agradable a Dios es la misma entrega total y sin condiciones. En esto consiste el sacrificio de Cristo.

Es fácil, sin embargo, hacerse ilusiones sobre esa entrega. Sólo en situaciones-límite se comprende la dureza de la exigencia. Cristo se encontraba en la típica situación-límite: la muerte, fracaso existencial supremo, lo amenazaba; muerte prematura, judicial, ignominiosa; no la muerte del héroe ni la del filósofo, sino la del malhechor.

Pero Cristo no huye, se refugia en Dios. Le ofrece su angustia, sin hipocresía, pidiendo que se aleje la prueba (Mc 14,36 y parals.). Recurre, lleno de con-

fianza, «al que podía salvarlo de la muerte» (Heb 5,7), y Dios lo escucha. El ofrecimiento es sacrificio, la escucha es aceptación.

Cristo, en medio de su angustia suma y tristeza profunda (Heb 5,7), asume su situación trágica en una oración confiada y sumisa: «No se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mc 14,36).

Pero, ¿en qué sentido puede decirse que Dios lo oye, si Cristo pedía ser librado de la muerte? Para entender esto hay que considerar la dinámica de la oración. Al verdadero creyente le importa siempre más la relación con Dios que la obtención de una gracia determinada. Su entrega a Dios no es mercenaria, sino filial; cuanto más profunda sea su fe, más total será su confianza en el amor que Dios le tiene. Propondrá su petición convencido de que Dios lo escucha, pero no plenamente seguro de que lo pedido es lo mejor para él, al menos en la manera como desea que se verifique. Lejos de poner condiciones a su relación con Dios, entrará en diálogo con él; al ir despertando su confianza, la petición inicial se irá subordinando a la voluntad de Dios y tomando forma según ella, hasta llegar a identificarse con el designio del que desea sólo nuestro bien.

La angustia y la urgencia de la petición pueden ser tales, que la oración tome el aspecto de una lucha. Estas son las crisis decisivas de la existencia. Cristo se ofrece a sí mismo (Heb 7,27; 9,14), y en el momento de la crisis suprema, cuando está en juego su propia vida, se adhiere sin reservas a la intención de Dios, que él asimila como propia. Dios lo escucha, haciendo que «con su muerte redujera a la impotencia al que tenía dominio sobre la muerte» (Heb 2,14).

El sacrificio consiste, por tanto, en aceptar la propia existencia, con su dolor y su tragedia, y ofrecerla a Dios en el diálogo. Tal es la consagración sacerdotal de Cristo, radicalmente distinta de la consagración

ritual del Antiguo Testamento. El sacerdocio de Cristo no se recibe ni se ejercita con ritos; han terminado las víctimas animales y las ofrendas de flor de harina, el nuevo y definitivo sacrificio consiste en ser lo que Dios quiere que uno sea: «Sacrificios y ofrendas no los quisiste..., holocaustos y víctimas expiatorias no te agradan; entonces dije: 'Aquí estoy yo para hacer tu voluntad, Dios mío'» (Heb 10,5-7).

El nuevo sacerdocio no ocupa parte del tiempo, no acota un sector de la persona ni se refiere a determinadas actividades. Se ejercita en la existencia misma, triste o alegre, insípida o trágica, exponiéndola al sol de Dios, para que su luz la penetre y la transforme, y a la intemperie de los hombres, para comunicar luz y esperanza. Se verifica en la dialéctica que somete a Dios cada circunstancia y en el realismo de la acción por los demás. Vivir de esa manera es orar continuamente (Lc 18,1; 1 Tes 5,17).

El sacrificio es fidelidad en las llanuras y en los desfiladeros, ojo avizor que espía las señales de Dios, a veces lucha y dolor deseando su victoria por encima del querer humano.

Las expresiones que la *Carta a los Hebreos* aplica a Cristo: «... oraciones y súplicas... a gritos y con lágrimas» (5,7), son una alusión global a la pasión entera; el autor la presenta como una intensa oración, que la convierte en sacrificio. Cristo acepta como suya la voluntad del Padre y se ofrece en sacrificio personal y libre. Dios lo escucha, dándole una vida gloriosa y confiriéndole el título que supera todo título, «el Señor» (Flp 2,11).

No fue el suplicio material de la cruz el que redimió al mundo; muchos hombres han muerto crucificados. La cruz fue la expresión suprema de la libertad y del amor al Padre y a los hombres. Su muerte sucedió una vez (Heb 7,27; 9,12; 10,10); en cambio, el amor de Cristo, que llegado entonces a su plenitud fue su sacri-

ficio y su acto sacerdotal, permanece para siempre (Heb 7,24); todo otro sacrificio, si no está unido al suyo, es inútil. Los conatos de todas las religiones por alcanzar a Dios se han cumplido en Cristo.

La muerte de Cristo es un sacrificio de solidaridad; mostró a los hombres la inmensidad del amor que Dios les tiene y salvó al género humano. El, hombre como nosotros en todo, excepto en el pecado, cambió en sí mismo la naturaleza humana.

La transformación de Cristo

En el pasaje que comentamos hay una frase, banal a primera vista, pero que, examinada más a fondo, da la clave de la redención del hombre en Cristo Jesús. Dice la carta: «Sufriendo aprendió a obedecer» (5,8). Ahora bien, cuando en el lenguaje común se afirma que el hombre aprende con el dolor, se significa que los efectos de la madurez adquirida influyen en la conducta subsiguiente. ¿Cabía afirmar tal cosa de Cristo, que iba a morir a las pocas horas?

El autor pesa cuidadosamente sus palabras. Pocos versos más arriba había calificado a la humanidad de «ignorante y descarriada» (5,2), y ésa fue la naturaleza humana que Cristo compartió. Con el sufrimiento aprende Cristo, curando la ignorancia; y lo que aprende es obediencia, remediando el extravío. No se trata de un aprender para la vida futura, sino de embeber hasta la médula la calidad de hijo fiel al Padre; la naturaleza humana, deformada por la rebeldía y arrogancia contra Dios, hecha de hija enemiga, se transforma en Cristo llegando a la obediencia y fidelidad total; surge el hombre nuevo, «la nueva condición humana creada a imagen de Dios» (Ef 4,24), el hijo perfecto (Heb 7,28) en completa armonía con Dios su Padre. La identificación de Cristo con la voluntad del Padre, hasta morir por ser fiel a su misión, arranca del ser

del hombre la raíz misma de la desobediencia y cura la enfermedad de la raza humana.

Por eso Cristo es el nuevo Adán, el primero de la nueva estirpe en que se descubren los rasgos de Dios: «La desobediencia de un solo hombre constituyó pecadores a todos; la obediencia de uno solo constituirá justos a todos» (Rom 5,19).

Fruto del sacrificio

La transformación de Cristo-hombre lo lleva a la perfección suma, al desarrollo total (Heb 2,10; 5,9), que inaugura la nueva relación con Dios. Su consagración sacerdotal consiste precisamente en el culmen de perfección alcanzado; éste le da entrada a la presencia de Dios y Dios lo proclama sumo sacerdote en la línea de Melquisedec (5,10).

El doble significado del término griego *teléiosis:* perfección y consagración sacerdotal, indica la esencia del verdadero sacerdocio: vivir unido a Dios en la nueva condición de obediencia. El sacerdocio de Cristo es así definitivo, pues consiste en la nueva relación con Dios consecuente al cambio de su naturaleza humana. Dios lo constituye en causa de salvación para los hombres que le obedecen a él (Heb 5,9), siguiendo su ejemplo de obediencia al Padre. Por ser el sacerdote definitivo (7,24-25), la salvación que procura es definitiva, eterna (5,9). Todos los ritos o conatos de reconciliación con Dios han caducado, la reconciliación está hecha para siempre; la sangre de Cristo, que se ofreció a Dios sin mancha por medio del Espíritu eterno, nos purifica de las obras de muerte para que sirvamos al Dios vivo (9,14). El nuevo sacerdote puede salvar definitivamente a los que por su medio se acercan a Dios, pues vive siempre para interceder por los hombres (Heb 7,24-25; Rom 8,34).

Toda la vida de Jesús en la tierra fue una prepara-

ción a su sacerdocio. Antes de su consagración compartía nuestra debilidad y miseria (Heb 2,14; 4,15; 5,7-8); a partir de ella, posee la estabilidad, la gloria y la fuerza.

Sacerdocio de Cristo y sacerdocio del cristiano

Cristo concentra en sí a la humanidad entera. Lo que sucede en él es modelo de lo que debe suceder en todo hombre. El es el paradigma de la raza humana, el primero de muchos hermanos, su precursor (Heb 6, 20) y su pionero (2,10). Jesucristo es el Hijo único, para que todos los hombres sean hijos de Dios; el único sacerdote, para que todos sean sacerdotes de Dios; es uno con el Padre, para que todos sean uno; recibe el Espíritu, para derramarlo sobre toda criatura; es Señor, para que todos reinen; murió y resucitó, para que todos los que mueren resuciten con él.

El sacerdocio de Cristo es causa y origen del sacerdocio de todos; a los que él consagra, comunica la perfección fundamental de fidelidad a Dios que es el sacerdocio (Heb 10,14). Como el suyo, es el sacerdocio de la vida, entregada a los hombres por fidelidad a Dios; su lugar sagrado es el mundo; su tiempo sagrado, la historia, iluminada por la esperanza; su ofrenda y su sacerdote, el hombre, dedicado a Dios y al prójimo. La consagración se recibe en el bautismo, que incorpora a Cristo, a su muerte y a su vida. El ejercicio es la vida entera: alegría y dolor, fiesta y tarea.

Como Cristo, el cristiano es sacerdote en favor del mundo, y su misión es consagrarlo como él mismo fue consagrado por Cristo (Heb 2,11; 10,10.14.29). Con su ejemplo y su palabra debe, por tanto, ayudar a los hombres a vivir en la verdad (Jn 17,17), en la autenticidad, sacándolos de las ambiciones y rivalidades del mundo. El óleo de consagración será el amor de Dios

a los hombres, que él muestra con sus obras, y las grandezas de Dios que anuncia. Así irá rescatando el mundo.

Debe tener presente que el sacerdocio recibido en el bautismo será efectivo mientras dure su propia consagración en la verdad, mientras no pertenezca al mundo (Jn 17,16). Si volviera a admitir en sí la insinceridad y la ambición, quedaría profanado.

El sacrificio como símbolo

El término sacrificio suscita en la mente la víctima, el altar y la efusión de sangre; a este concepto respondía la mayor parte de los sacrificios del Antiguo Testamento y de las religiones paganas.

El sacrificio judío era un modo de expresar la relación del hombre con Dios, con el propósito de acrecerla o renovarla. Suponía que, en virtud de la alianza, Dios estaba siempre abierto al diálogo. La actitud del hombre al acercarse a Dios contenía dos elementos: uno objetivo, la profesión de fe, el reconocimiento del Dios único, creador y salvador; otro subjetivo, la reacción psicológica provocada por la profesión de fe: adoración, alabanza, acción de gracias y, en primero o segundo plano, la conversión del pecado. La ofrenda de la víctima expresaba la fe no sólo con palabras, sino con gesto ritual. Se quería reconocer y manifestar plásticamente la pertenencia y entrega a Dios. El matiz de conversión presente en todo sacrificio le daba un carácter purificador.

Se considera ordinariamente que al emplear el término sacrificio para designar la fe o la caridad se está usando en sentido simbólico. A nuestro parecer sucede exactamente lo contrario. Símbolos eran los antiguos ritos sacrificales, cuya realidad profunda era la entrega a Dios. Lo que aparece en el Nuevo Testamento es la realidad misma contenida en ellos. La verdadera en-

trega a Dios es la fe. Todo lo anterior eran imágenes imperfectas. Y una vez que la realidad de un símbolo sale a la superficie y puede conceptualizarse, queda sólo una cáscara vacía que pierde su significación. Por esa razón han caducado las antiguas instituciones cultuales; al comprenderse la esencia de la relación con Dios, sus viejos símbolos han caído en desuso. Es inútil además empeñarse en descubrir el sentido de las nuevas realidades escudriñando sus antiguas imágenes; se consigue sólamente impurificar lo permanente con posos de lo transitorio.

En la fe, víctima y sacerdote son el hombre mismo. Se ofrece la persona histórica concreta, el propio ser y su compleja relación. Y el único capaz de ofrecer la propia persona es el sujeto mismo: no puede haber distinción entre sacerdote y víctima.

Hemos visto anteriormente que también el amor y ayuda mutua cristiana se designan como sacrificios. Es consecuencia de la unión indisociable entre fe y caridad: don de sí mismo a Dios exige don de sí mismo al prójimo, a menos que el primero sea una pura ilusión. Sólo el amor da consistencia a la fe.

De los tres conceptos, sacrificio, víctima y sacerdote, el central es el primero, en su acepción de entrega a Dios. Los otros dos son términos simbólicos, derivados del primero y mucho menos necesarios, o por mejor decir, mucho más condicionados culturalmente. «Víctima» sigue fuertemente asociado a derramamiento de sangre o se carga de matices de piedad barata. «Sacerdote» está ligado a acción ritual. Quizá fuera ésta la razón por la que san Pablo lo evitaba.

Si queremos resumir lo dicho sobre el sacerdocio cristiano, lo expresaremos en esta fórmula: sacerdote es quien vive la entrega de la fe en la práctica del amor mutuo (Gál 5,6).

III

LO SACRO

El discurso sobre sacerdocio y sacrificio lleva necesariamente a considerar la cuestión de lo sacro.

1 *Santidad de Dios*

«Santo» y «sagrado» o «sacro» son términos que designan la misma realidad; «santo» en su aspecto personal, «sagrado» o «sacro» en el de su manifestación objetiva. La lengua común, sin embargo, utiliza a veces el adjetivo «santo» en el sentido de «sagrado», como en las expresiones «el santo rosario», «la santa misa».

Ante todo hay que afirmar que ninguna criatura tiene derecho a tales apelativos. El único santo es Dios. «Santo» fue la triple aclamación de los serafines en la visión de Isaías (Is 6,3); y desde hace muchos siglos el himno «Gloria a Dios en el cielo», que nace en griego antes del siglo v y se adopta en todas las Iglesias, lo enuncia: «Sólo tú eres santo».

La santidad divina no se basa en cualidades morales ni depende de la ausencia de pecado; esas son deducciones que fluyen del concepto de santidad. Todos los atributos que predicamos de Dios: bueno, justo, misericordioso, etc., se refieren al misterioso sujeto indefinible: Dios. Este escapa a nuestros conceptos e imaginación. Su ser está tan por encima de toda criatura que ésta en su presencia se siente ínfima, impura; y no ya por razón de pecados cometidos, sino por la abrumadora superioridad, la abismal diferencia que descubre, la sobrecogedora excelsitud.

En el Antiguo Testamento, como en todas las religiones precristianas, la experiencia de lo divino provoca una sensación de anonadamiento: «Yo que soy

polvo y ceniza» (Gn 18,27); de pánico e impureza: «¡Ay de mí! ¡Estoy perdido! Yo, hombre de labios impuros, que habito en medio de un pueblo de labios impuros, he visto con mis ojos al rey y señor de los ejércitos» (Is 6,5). También en el Nuevo Testamento se encuentran reacciones parecidas, como la de Pedro al contacto con el misterio en la pesca milagrosa: «¡Señor, apártate de mí, que soy pecador!» (Lc 5,8).

2 *Santidad del hombre*

La santidad indica el misterio del ser divino y su esencial diferencia con todo lo creado. En consecuencia, ninguna criatura es santa de por sí. Puede serlo solamente si Dios le comunica su ser, su vida. En Dios, la santidad es esencial, es un nombre para designar su ser mismo; en la criatura, por el contrario, no puede ser sino una relación, que nace por iniciativa libre del mismo Dios. Es el don, regalo, gracia que Dios le concede comunicándole su misma vida. La relación que se origina es tan estrecha, casi diríamos de consanguinidad, que se expresa en las categorías de Padre-hijo.

Este sentido tiene la expresión «los santos», que en las cartas de san Pablo designa a los cristianos; significa el grupo de hombres que han recibido la vida divina por la fe y el bautismo. Teniendo en cuenta los ecos del Antiguo Testamento que resuenan en la expresión, puede traducirse por «el pueblo santo» o «los consagrados».

En la tierra, la única criatura capaz de recibir la vida de Dios es el hombre, creado a imagen de Dios. En consecuencia, sólo a hombres puede aplicarse el adjetivo santo; el fundamento de tal apelación no puede ser otro sino que hayan recibido el Espíritu de Dios, que, por decirlo así, circule en ellos la sangre celeste. Todo hombre está llamado a esta relación con Dios que constituye la santidad.

3. *Santidad de objetos*

Llamar santos a los creyentes ha caído en desuso; por el contrario, se ha prodigado el epíteto para apellidar objetos e instituciones. Si santo o sacro es el ser que participa de la vida de Dios, resulta evidente que ningún objeto, edificio, vestido, tribunal ni comisión puede ser llamado santo o sacro por ninguna cualidad intrínseca a él. Puede serlo solamente por denominación extrínseca, analógica, «en cierto modo» santo.

En concreto, a cualquier criatura que no sea el hombre, el carácter sacro no le viene de Dios, sino del hombre mismo. El hombre puede destinar ciertos objetos a significar su relación con Dios, puede elevarlos a símbolos de su fe. Y el hombre, que los reserva para tal finalidad, puede revocarla, cancelando su carácter sacro.

La santidad o sacralidad de la criatura consiste siempre, por tanto, en una relación. En sentido propio es la relación del hombre a Dios por la participación de la vida divina. Es intrínseca, verdadera y permanente mientras el hombre no la rompa. La otra santidad, meramente analógica, es la de un objeto destinado por el hombre a expresar su relación con Dios. No confiere al objeto ninguna cualidad intrínseca independiente del hombre, le atribuye sólo una denominación que indica su destino; no es permanente, sino transitoria, pues su duración depende de la voluntad del hombre. Dios crea la santidad del hombre, el hombre la confiere a las cosas.

Un ejemplo. Se destina una copa a la celebración de la eucaristía. Mientras se use con tal propósito puede considerarse como objeto sacro. Si por su valor artístico dejara de usarse para quedar expuesta en un museo, cesaría su carácter sacro; éste le venía únicamente del uso a que se destinaba.

Si es el empleo en un contexto y para un fin deter-

minados el que constituye la sacralidad de un objeto, se deduce que éste no necesita consagración alguna preliminar. De hecho, hay Iglesias que no la conocen. En caso de que se adopte, indica solamente la intención de reservar la copa para esa determinada función, de ningún modo que la copa adquiera una cualidad permanente de sacralidad independiente en lo sucesivo del hombre.

Otra cosa es que un objeto merezca respeto o veneración. Las imágenes, por ejemplo, aunque no sean sacras en sí mismas, merecen respeto por lo que representan y recuerdan. Son un caso parecido al de la fotografía de una persona querida, que, sin pretensión alguna de sacralidad, puede inspirar profunda veneración.

En las antiguas religiones se pensaba que ciertas estatuas, piedras, edificios o lugares poseían fuerzas misteriosas y sobrehumanas que se imponían amenazadoras al hombre. Cristo nos ha liberado de ese mundo tenebroso y espeluznante. El terror de lo sacro es uno de los aspectos de la «esclavitud a lo elemental» de que habla san Pablo (Gál 4,3). Creemos en un solo Dios, y Cristo nos ha revelado que su rostro es de padre, no de tirano. En el *Evangelio de Marcos* opone Jesús la fe al miedo o al temor, como en el caso de Jairo: «No temas, basta que tengas fe» (5,36). Cuando se acerca a los discípulos andando sobre el agua, gritan de susto, pero Jesús no acepta el miedo como reacción a su persona: «Animo, soy yo, no tengáis miedo» (6,50). La fe, que hace conocer a Dios en Jesucristo que lo revela, suprime el terror de las antiguas religiones: «Gracias a Cristo tenemos libre acceso (ante Dios) con la confianza que da la fe en él» (Ef 3,12).

En frase de san Pablo, «no es la comida lo que nos recomienda ante Dios: ni por privarnos de algo somos menos ni por comerlo somos más» (1 Cor 8,8). Lo

mismo puede afirmarse de toda otra criatura. Ninguna tiene poder por sí misma para hacernos más o menos a los ojos de Dios; pueden ayudarnos, en cambio, si encarnan una expresión de lo que somos. Pero hemos de tener cuidado de no arrodillarnos ante la obra de nuestras manos; ayuda subordinada a nosotros, bien; ídolo, proyección nuestra, ante el que nos curvamos como si fuera superior a nosotros, nunca. Habríamos salido del ámbito del cristianismo.

Las bendiciones de objetos: casas, velas, palmas, etc., pueden ser ocasiones de expresar la fe. Pero atribuirles además la infusión en el objeto de una divina virtud estable y eficaz por sí misma, nos parece que sería atravesar el lindero de la magia.

4. *El espacio sacro*

El hombre primitivo vive en un espacio sacral, inundado de la presencia y acción de lo divino. Este se manifiesta de mil modos y en mil ocasiones, se agazapa detrás de cada objeto, amenaza o sonríe desde cada fenómeno natural. El espacio está «encantado», pululando de poderes propicios u hostiles; para sobrevivir, el hombre tiene que ir asegurándose su favor o sorteando su enemiga. El mundo que lo rodea es el campo de acción de fuerzas sobrehumanas.

Aunque esta concepción quedara arraigada en la mente del pueblo, poco a poco la sociedad se emancipa y acordona espacios reservados a la divinidad; lo divino difuso y ubicuo de antes cuaja ahora en estatuas, piedras o símbolos variados, animales o humanos, colocados a menudo en lugares prominentes. El campo magnético de la divinidad puede extenderse a todo un bosquecillo.

La efigie del dios se encierra en un templo, y en su capilla se hace sentir la divina presencia. Delante del templo *(fanum)*, o espacio sacro, se extiende el «pro-

fanum», el espacio de la vida ordinaria, de donde el dios está ausente. También en griego, *témenos,* el templo, deriva del verbo *témno,* cortar, y significa espacio acotado. El templo es pequeño, es la casa del dios, no de la gente. La delimitación del espacio sagrado en recintos aparece en las más diversas culturas.

En Israel

Según los datos del Antiguo Testamento, Israel pasa por varias etapas, dentro de su fe monoteísta. El relato de la creación traza una línea divisoria entre la divinidad y la naturaleza circundante, desmintiendo el mundo «encantado» de los primitivos. Ningún ser de este mundo se identifica con Dios ni con lo divino.

El Dios de los patriarcas no está encerrado en templos; en cualquier lugar se manifiesta y se le ofrecen sacrificios. Jacob tuvo la visión de la escala celeste mientras dormía en un alto de su viaje; allí erigió una estela y derramó una libación de aceite (Gn 28,11-22).

En el desierto, después de la salida de Egipto, el tabernáculo es ambulante; el arca es signo de la presencia de Yahvé, pero la nube, por encima del arca, es la que indica la ruta al pueblo. La instalación en la tierra prometida no ocasiona una centralización del culto: varios lugares en que había descansado el arca seguían considerándose como sagrados.

Más tarde, sin embargo, los cultos de la fertilidad cananeos sedujeron a los israelitas, que los imitaron para propiciarse a los dioses locales, patronos de las buenas cosechas. Este deslizamiento hacia la idolatría, amén de razones políticas, provocó la centralización del culto de Yahvé, y se construyó el templo en Jerusalén.

¿Se había demarcado el espacio sacro? Sí, pero no del todo. El perímetro del templo pagano trazaba la linde de lo sacro encerrando al dios dentro. Yahvé no se deja aprisionar. En primer lugar, no tolera que lo

representen, no admite que proyecciones humanas esculpan su imagen. Acepta un templo, ceremonias, vestidos, jerarquías, sacrificios, como los demás dioses, pero queda siempre por encima; no se deja domesticar, no permite que lo transporten o adornen. Como en el desierto, él es libre y la iniciativa es suya.

Sucede lo mismo con las descripciones que de él se hacen: podrán llamarlo guerrero o juez, hablar de su brazo, del humo de sus narices, incluso de su bramido o relincho, pero su nombre, Yahvé, quedará siempre enigmático. Es un Dios disponible para el corazón del hombre: «Antes de que me llamen, yo les responderé; aún estarán hablando y los habré escuchado» (Is 65, 24), pero no para sus manos; es guía, no instrumento; acepta dones, no sobornos; y todo el cálculo y la diplomacia humana deben reconocer su superioridad. Yahvé anuncia la ruina de su templo, y deja que lo destruyan, porque no está vinculado a un espacio; proclama que es Dios del universo e ironiza él mismo sobre su casa: «El cielo es mi trono y la tierra el estrado de mis pies: ¿Qué templo podréis construirme o qué lugar para que descanse? Todo eso lo hicieron mis manos, todo es mío» (Is 66,1-2). El templo le venía estrecho.

En los evangelios

El santuario de Jerusalén era el norte para la brújula espiritual del israelita; pero estaba ligado a una cultura y era un obstáculo para el designio universal de Dios. Si Cristo quería derrocar las barreras entre los hombres, el templo tenía que desaparecer.

En los evangelios sinópticos anuncia Cristo la destrucción del templo (Mt 24,2 y parals.). Sus palabras, deformadas, sirvieron de base a la acusación ante el sumo sacerdote (Mt 26,61 y parals.). En el *Evangelio de Juan* declara Jesús que el nuevo templo es él mis-

mo: «Destruid este templo y en tres días lo levantaré... Pero el templo de que hablaba era su cuerpo» (Jn 2, 19.21). En adelante, el lugar del encuentro con Dios será la persona de Cristo, el nuevo templo no circunscrito a un recinto material.

La samaritana quiso saber la opinión del profeta judío sobre la antigua controversia acerca del culto en el monte Garizim o en Jerusalén. Jesús le responde que ha pasado la época de los templos, «ni en este monte ni en Jerusalén»; única condición para dar culto a Dios será la sinceridad de espíritu, «ésa es la adoración que el Padre desea» (Jn 4,21.23).

La desaparición del espacio sagrado está poderosamente expresada por el rasgarse de la cortina que ocultaba el «santísimo» o capilla interior del templo, en el momento de la muerte de Cristo. «Se rasgó en dos de arriba abajo» (Mt 27,51), la presencia de Dios se abre al mundo, no se limita a un espacio.

El templo cristiano

Al afirmar con el evangelio que Cristo es el templo de Dios, expresamos otra de las «concentraciones» realizadas en Cristo. Ya hemos encontrado que si él es el Hijo único, extiende la dignidad de hijos de Dios a todos los hombres que se le unen; y si él es el único sacerdote, es para otorgar esa calidad a todo el que cree. Lo mismo sucede con el templo de Dios: el cuerpo individual de Cristo se prolonga en la Iglesia, que es su cuerpo, y así la comunidad cristiana es el nuevo templo.

El símbolo del templo para designar a la Iglesia es frecuente en el Nuevo Testamento. En la *Primera carta de Pedro,* Cristo es la piedra viva desechada por los hombres, y los cristianos son también piedras vivas del templo del Espíritu (1 Pe 2,4-5). Para san Pablo, Cristo es la primera piedra, el cimiento son los apósto-

les y profetas, y todos los cristianos forman parte del edificio «que es la morada de Dios por el Espíritu» (Ef 2,19-22). Los cristianos son templo de Dios porque en la comunidad habita el Espíritu (1 Cor 2,16), y ése es el motivo para evitar todo sincretismo con las creencias paganas: «¿Son compatibles el templo de Dios y los ídolos? Porque nosotros somos templo de Dios vivo» (2 Cor 6,16).

Esta doctrina del Nuevo Testamento confirma el concepto de sacralidad expuesto anteriormente. Si lo único sagrado en la creación es el hombre, sólo en el hombre puede habitar Dios; el lugar sagrado, por tanto, no era más que un símbolo, ahora superado, de la presencia de Dios entre los hombres: «Así lo dijo él —es argumento de san Pablo—: 'Habitaré y caminaré con ellos; seré su Dios y ellos serán mi pueblo'» (2 Cor 6,16).

Nuestras iglesias no son por sí mismas lugares sagrados, sino locales de reunión para el pueblo santo; si algún carácter sagrado deriva de ello, se basa únicamente en su finalidad. Así lo entendieron los cristianos durante siglos.

Según los *Hechos de los Apóstoles,* la primera comunidad de Jerusalén, con los apóstoles a la cabeza, asistía a las oraciones judías del templo, pero la eucaristía, «el partir el pan», se celebraba en una casa (Hch 2,46). Y ciertos grupos cristianos hacían ya poco caso del templo, si juzgamos por la acusación levantada contra Esteban (Hch 6,14).

Incluso después de la paz de Constantino, cuando ya desde hacía tiempo se construían iglesias, la idea estaba presente. Por ejemplo, el compilador de las *Constituciones apostólicas,* apócrifo de fines del siglo IV, afirma: «No es el lugar el que santifica al hombre, sino el hombre al lugar» [4]. Y el papa Sixto, del

[4] Const. Apost. VIII, 34, 8.

siglo v, dedica la basílica de Santa María la Mayor al pueblo de Dios, como se lee todavía en el arco del ábside: «Xystus episcopus plebi Dei».

Ningún lugar tiene privilegio de cercanía a Dios; un edificio se llama sacro únicamente por estar destinado a albergar a los creyentes, y para ello ninguna bendición o consagración es necesaria. Tales ceremonias, como hemos dicho antes, no significan más que el propósito de reservarlos para tal uso. Si el local dejara de utilizarse con ese fin, perdería su carácter sacro, que procedía de la presencia habitual de la comunidad cristiana.

¿Es sacro todo espacio? ¿Cuál es la concepción cristiana? El cristianismo desmocha las diferencias, aplana los desniveles; en esto coincide con el secularismo. Pero la oposición es total: el cristiano cree que en todo lugar puede transparentarse Dios; el ateo piensa que en ninguna parte puede arrebolarse la realidad, porque la luz no existe.

Para el cristiano todo lugar es potencialmente sagrado, es decir, apto para encontrar a Dios. Y un lugar se sacraliza particularmente por el encuentro humano, pues todos juntos, como piedras vivas, construimos la morada de Dios.

La iglesia-edificio

La iglesia-edificio no debe llamarse, por tanto, casa de Dios, sino casa del pueblo de Dios. Para muchos cristianos, esta afirmación perfectamente tradicional resulta chocante, porque piensan en la presencia del Santísimo Sacramento.

Colocar el sagrario en el lugar más prominente de la iglesia no es costumbre antigua ni universal. En otro tiempo se reservaba el Sacramento en la sacristía, que de ahí tomó su nombre. En las grandes basílicas antiguas, y en Roma hasta el día de hoy, no se encuentra

el Santísimo en la nave central, sino en una capilla lateral. Esto demuestra que la iglesia no se construye en primer lugar para tener reservada la Eucaristía.

Sin embargo, es un hecho que la devoción al Santísimo ocupa un puesto importante en la espiritualidad de muchos cristianos, y estamos muy lejos de querer atacar esa devoción. Quisiéramos, no obstante, hacer algunas observaciones.

La primera es que Cristo está siempre presente en la asamblea cristiana y en cada cristiano; esa presencia es tan real que san Pablo podía afirmar que Cristo vivía en él (Gál 2,20). Cristo está también especialmente presente en la misión cristiana en medio del mundo, como prometió a los apóstoles al enviarlos como mensajeros de su reino (Mt 28,20). Sería, pues, contra el evangelio limitar la presencia de Cristo al Santísimo Sacramento.

La segunda observación es que la presencia del Señor en el sacramento tiene como finalidad la comunión. Está en forma de pan y vino para ser comido y bebido. Por tanto, cualquier devoción al Santísimo ha de estar orientada hacia la comunión, no separada de ella. De lo contrario, iría contra las palabras del Señor: «Tomad y comed, tomad y bebed todos»; ese fue su propósito al quedarse presente bajo las apariencias de pan y vino.

La tercera observación es que la devoción a la eucaristía, más que cualquier otra devoción cristiana, es incompatible con el individualismo. El símbolo sacramental no es simplemente comer, sino comer juntos, «partir el pan». Es el sacramento del amor, del amor de Cristo y del amor entre los cristianos, del que es expresión y alimento. Los capítulos 13 a 17 del *Evangelio de Juan,* desde el lavatorio de los pies a la oración del Señor, son un comentario del significado y el fruto de la eucaristía.

Por otra parte, no hay razón para que un cristiano

se sienta cohibido en presencia de Cristo. Según el evangelio, tanta gente se le acercaba y lo importunaba, sin que él se molestara. Hasta las mujeres le llevaban sus chiquillos para que les echara una bendición, y él regañó a los apóstoles que se lo impedían. Cuánta más confianza y espontaneidad es posible para sus fieles, para quienes el Señor es también el hermano (Jn 20, 17) y el Maestro es al mismo tiempo el amigo (Jn 15,15).

5. *El tiempo sagrado*

El templo encarnaba también la idea de tiempo sagrado, pues los sacrificios y funciones que en él se celebraban eran considerados los momentos favorables para aplacar a la divinidad o encontrarla. Además del culto cotidiano, estaban dedicados a Dios días especiales. El más estricto era el sábado hebreo, con su cortejo de fiestas anuales: Pascua, Pentecostés, la luna nueva del séptimo mes, el día de la Expiación, el primero y el último día de la fiesta de las Chozas. En la religión greco-romana existía la semana planetaria, pero no la institución de un día de reposo equivalente al sábado hebreo.

Las premisas establecidas antes fuerzan la conclusión de que el sacrificio cristiano —la fe y el amor mutuo— no se rige por calendarios. Desde el momento en que el creyente descubre quién es Dios y su inmenso amor por el hombre, no puede delimitar momentos para el culto: su vida entera ha de ser culto, como explícitamente lo afirma el Nuevo Testamento.

A riesgo de repetir demasiado, insistimos una vez más en los dos elementos de la vida cristiana, esta vez con palabras de san Juan: «Si Dios nos ha amado tanto, es deber nuestro amarnos unos a otros» (1 Jn 4, 11). Descubrimiento del amor de Dios, en la fe, y su exigencia de amor al prójimo, «no con palabras y de

boquilla, sino con obras y de verdad» (1 Jn 3,18). Este es el culto permanente.

Los cristianos, perteneciendo a la cultura mediterránea, judía o pagana, siguieron como todos la semana de siete días; para celebrar sus reuniones, cambiaron, sin embargo, el sábado hebreo por el domingo, «el día del Señor» (Ap 1,10), recuerdo de la resurrección. El domingo no fue al principio un día de reposo, como no lo era en la sociedad civil del tiempo. Transfiriendo el sábado judío al domingo cristiano, Constantino decretó en 321 el descanso dominical, aunque sin extender la obligación a los campesinos.

Era natural que el día de la celebración cristiana desembocara en el descanso, pues la fiesta tiende a distinguirse de los demás días. Así había ocurrido con las festividades judías y con las «ferias» paganas. La unión de Iglesia y Estado declaró el descanso en vigor para la vida pública.

No hay que pensar, sin embargo, que la designación del domingo como día de reunión fuera un decreto eclesiástico inmediatamente llevado a la práctica; hubo grupos cristianos que siguieron observando el sábado hasta el siglo IV [5]; otros grupos, como testifica Tertuliano a fines del siglo segundo, equiparaban el sábado al domingo [6]. Todavía en la Iglesia griega y en la siria el sábado es día semifestivo que excluye el ayuno.

La venida de Cristo acaba con los tiempos sagrados. Al decir: «El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado; así que el hombre es señor también del sábado» (Mc 2,27-28), desbanca una institución venerable, de origen divino según la tradición judía. Esta palabra de Cristo confirma lo antes dicho: ninguna criatura o institución pueden imponer su sa-

[5] C. Mosna, *Storia della Domenica aalle origini fino agli inizi del V secolo,* Roma 1969, 201.
[6] *De Oratione,* 23, 1.

cralidad al hombre; es el hombre quien las escoge y destina según su conveniencia.

Cristo mismo agudizó la controversia efectuando curaciones en sábado (Mc 3,1-6 y parals.; Jn 5,1-18) o permitiendo que sus discípulos lo violaran (Mc 2, 23-28 y parals.). En el *Evangelio de Juan,* Jesús opone a los fariseos esta razón: «Mi Padre trabaja todavía y yo también trabajo» (5,17). El descanso queda subordinado a la actividad por el bien del hombre.

No faltaron cristianos en las primeras generaciones que se consideraron obligados a observar prácticas judías de fiestas, ayunos y prescripciones sobre alimentos. San Pablo reaccionó violentamente contra aquella abdicación de la libertad cristiana: «Nadie tiene que dar juicio sobre lo que coméis o bebéis, ni en cuestión de fiestas, lunas nuevas o sábados. Eso era sombra de lo que tenía que venir, la realidad es Cristo» (Col 2, 16-17). La presencia continua de Cristo, que vive para siempre, constituye el tiempo sagrado en que el hombre encuentra a Dios. La antigua preeminencia de ciertos días ha quedado abolida.

Tener tales observancias por condiciones para la salvación le parece a san Pablo tan grave, que lo estima una apostasía: «Respetáis ciertos días, meses, estaciones y años; me hacéis temer que mis fatigas por vosotros hayan sido inútiles» (Gál 4,10-11).

Se eligió el domingo por ser el día de la resurrección de Cristo, por la que Dios mostró su fidelidad a las promesas y garantizó nuestra resurrección. El triunfo de la vida sobre la muerte dio al domingo su alegría particular, su carácter festivo.

Pero de hecho esa alegría debe impregnar la vida entera del cristiano, que se realiza bajo el signo de la resurrección. No es el día particular, el primero de la semana, el que santifica la reunión cristiana, es la reunión la que santifica el día. En el Nuevo Testamento los antiguos días sacros han salido de cauce y han inun-

dado el tiempo entero: todo tiempo es potencialmente sacro, como lo es todo espacio desde que se rasgó la cortina del templo. Espacio y tiempo se han nivelado en Cristo, la plusvalía de lo sacro se extiende a todo lugar y hora.

Recuerdos asociados a un día pueden persuadir que se escoja para la reunión de los fieles, como sucede con el domingo. En lo individual ocurre algo comparable con el cumpleaños de cada uno; no es un día que de por sí tenga especial prerrogativa, pero gusta —o disgusta— celebrarlo porque en él vinimos a la existencia.

La conclusión respecto al tiempo es la misma que respecto al espacio. Todo tiempo es para el cristiano potencialmente sagrado; el encuentro con Dios no está condicionado por fiestas ni fechas. Cada vez que realizamos en el mundo el amor de Cristo, vivimos en tiempo sagrado.

6. *La persona sagrada*

En las antiguas culturas existían personas, o personajes, investidos de carácter sacro. Ejemplo típico es la persona del soberano, que desempeñaba un papel divino conservando el orden del Estado, parcela del orden universal del que cuida Dios mismo. Esta concepción surge en todos los despotismos de tipo oriental, punto de llegada de las antiguas culturas agrícolas [7]. El soberano acabó por considerarse prole de la divinidad como acaeció en Egipto, China y Japón. En Roma también el ascenso a la dignidad imperial llevaba consigo la divinización; la ofrenda de incienso a la estatua del emperador era ritual obligado en los actos públicos y a nadie se eximía de ella, cualquiera que

[7] Véase A. Th. van Leeuwen, *Christianity in World History*, Edimburgo 1964, 148-184.

fuese su religión, excepto a los judíos. Los emperadores aceptaban o reivindicaban títulos estrictamente sacros.

En la carta de felicitación a Trajano por su subida al trono, Plinio el Joven lo intitula «santísimo». En tiempo de Diocleciano se acentuó tanto el carácter sagrado de la persona del emperador, que todas las instituciones imperiales recibieron el título de «sacras»; el antiguo *quaestor Augusti,* consejero del emperador en materia legal, equivalente a nuestro ministro de Justicia, pasó a llamarse *quaestor sacri palatii;* el ministro de Hacienda, *comes sacrarum largitionum;* el chambelán o mayordomo imperial, *praepositus sacri cubiculi* [8]. Títulos de este género se usaron más tarde en el lenguaje eclesiástico; es superfluo discutir su valor.

Los cristianos no admitieron nunca, naturalmente, la divinidad del emperador, y su negativa al culto imperial acabó a veces en el martirio. Sin embargo, a partir de la paz con el Imperio se permitieron todas las aproximaciones posibles, atribuyendo al emperador una sacralidad particular.

Ya antes de Diocleciano se prestaba al emperador el homenaje de la proskynesis o adoración, basado originalmente en su carácter divino. San Atanasio de Alejandría y san Gregorio Nacianceno, entre otros Padres del siglo IV, consideraron legítima la proskynesis al emperador cristiano o a su imagen, y san Gregorio da al emperador Constantino el título de «divinísimo» *(theiótatos);* el mismo Constancio y Teodosio II, emperadores cristianos, se aplicaban el título *aeternitas mea* [9].

León I, emperador bizantino, apeló a un referéndum

[8] F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy,* II, Washington 1966, 103, 522, 524.
[9] *Ibid.,* 525, 651, 685-86, 733.

de los obispos para decidir si reunía un concilio que tuviera en cuenta a los monofisitas de Alejandría. Las respuestas son interesantes. Todos unánimemente sostienen que la dignidad imperial procede de Dios. Felicitan al emperador por haber sido escogido por Dios como dueño único de tierra, mar y hombres, igual que hay un solo Dios en el cielo [10]. Unas conferencias episcopales lo comparan con el apóstol Pedro, roca sobre la cual Cristo fundó su Iglesia; otras, con David o san Pablo, o le dan el título de *sacerdos*. De hecho, Roma y Bizancio creían en el carácter sacerdotal de la persona imperial [11].

El papa León, escribiendo a su tocayo el emperador, usa expresiones que, aunque se interpreten como muestras de diplomacia o cortesía, no dejan de extrañar: «Veo que estáis suficientemente instruido por el Espíritu de Dios... y que ningún error podría desviar vuestra fe...». En otra carta afirma que el emperador no necesita explicación alguna humana, habiendo recibido la fe purísima con la plenitud del Espíritu Santo [12].

Los emperadores ayudaron, por supuesto. Después de la conversión del Imperio conservaron el título de *pontifex maximus;* el primero que dejó de usarlo fue Graciano [13]; pero a fines del siglo v vuelve Anastasio I a llamarse *pontifex inclytus,* como protesta contra dudas que parecían surgir en Roma por aquellos años [14].

Todo esto eran restos de paganismo. Ha pasado la época en que se tenía por sagrada la persona del gobernante. Según observa Cox[15], la rebelión de los hebreos contra Faraón, rey divino, instigada por Dios según

[10] *Ibid.,* 796.
[11] *Ibid.,* 797-98.
[12] *Ibid.,* 775.
[13] *Ibid.,* 808.
[14] *Ibid.,* 814.
[15] H. Cox, *The Secular City,* Nueva York ²1965.

la narración del *Exodo,* fue el primer hito en la desacralización del poder civil. Muchas veces se intentó después, incluso entre los judíos, volver a la concepción sacral, y parece que Salomón la hizo suya en cierta manera, considerando el trono con seis gradas que se hizo fabricar [16]. Pero en la tradición judeo-cristiana tales conatos estaban condenados al fracaso. En Israel mismo no asumió el rey el cargo de sumo sacerdote ni gozó de infalibilidad en sus opiniones o decisiones; el oráculo de Dios era el profeta, no el soberano, y es ocioso recordar las frecuentes divergencias entre profetas y reyes.

Según la definición de lo sagrado dada anteriormente, para el cristiano la persona sagrada es Cristo, Hijo de Dios, que participa plenamente de la vida del Padre; tras él, todo hombre que por unirse a Cristo recibe la vida de Dios y vive con él en relación de hijo. Tal es el sentido de la denominación «los santos» con referencia al pueblo cristiano. Si hay grados en la sacralidad, no dependen de designación o función, sino de la intensidad de la fe y el amor fraterno, de la autenticidad de la vida cristiana.

Como hizo con el espacio y con el tiempo, también respecto a las personas abolió Cristo las castas: «Vosotros sois todos hermanos» (Mt 24,8). Y san Pablo enuncia la desaparición por el bautismo de toda diferencia de raza, sexo o condición social: todos hacemos uno en Cristo (Gál 3,28; Col 3,11).

Considerados los diversos aspectos de la sacralidad, podemos concluir: ninguna criatura tiene por sí misma títulos peculiares de sacralidad; pero toda criatura es potencialmente sacra, el hombre con sacralidad de vida, las demás, con sacralidad de designación y de finalidad. El mundo es una estepa ocultamente sembrada;

[16] A. Th. van Leeuwen, *Christianity in World History,* 88.

mientras falta el agua, nada brota, pero en cuanto se riega un trozo, despunta la hierba y nacen flores; la semilla estaba allí. Dios pone el agua en manos del hombre; es misión suya ir regando hasta que «broten los lirios en el desierto».

CAPITULO III

«PARA NOSOTROS HAY UN SOLO SEÑOR, JESUCRISTO» (1 Cor 8,6)

TRABAJANDO EN LA VIÑA

El capítulo primero ha expuesto el aspecto profético de la vida cristiana: testimonio de obra y de palabra. El segundo, el aspecto sacerdotal, la vida como culto. El presente capítulo quiere considerarla como una participación y colaboración en el reino de Cristo Señor. Si el enfoque profético comunicaba el contenido del mensaje reconciliador y el sacerdotal iluminaba la sacralidad del mundo y del hombre, considerar la vida como fidelidad a un Señor precisará la actitud del cristiano, la calidad de su lucha y las armas de que dispone.

Desde puntos de vista diferentes se expone la misma realidad; unas facetas del objeto completan a las otras y todas lo constituyen.

I

CRISTO SEÑOR

El «Señor», como título aplicado a Cristo, es frecuentísimo en los escritos apostólicos. En los evangelios suele emplearse como mero tratamiento de cortesía, pero desde la resurrección es apelativo propio de Cristo, como ha cristalizado en el Credo: «... y en un solo Señor, Jesucristo».

La *Carta a los Filipenses* inserta en el capítulo II un salmo cristiano que explica la génesis de ese título exclusivo. En antítesis con Adán, que aspiró a la igual-

dad con Dios por el camino de la rebeldía y el orgullo, Cristo, el salvador, deshace la arrogancia del primer hombre que había inficionado a la naturaleza humana. El ya poseía la condición divina, pero en lugar de hacer alarde de ella tomó la condición de siervo, haciéndose un hombre como los demás y cargando sobre sí las consecuencias del pecado: debilidad, dolor y muerte. Se despojó así de su rango, para volver a él por el camino de la obediencia; al contrario de Adán, fue obediente hasta aceptar la muerte más infamante que conocía su época. Por haberse humillado para salvar al hombre perdido, desandando el itinerario de Adán, Dios lo levantó por encima de todo y le dio el título que los supera todos, su propio título divino de Señor. Señor traduce el nombre de Adonai, exclusivo de Dios en el Antiguo Testamento.

El título de Señor incluye la autoridad divina: «Se me ha dado toda autoridad en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18); suprema intensivamente: «toda autoridad», y extensivamente: «en cielo y tierra». A ella corresponde la sumisión universal al nuevo Señor proclamado por Dios, a Jesús, el que vivió entre los hombres y fue crucificado bajo Poncio Pilato: «A este título de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra y en el abismo». Todos los seres, visibles o invisibles, están sometidos a Cristo, a quien corresponde la aclamación universal: «¡Jesucristo es el Señor!».

La profesión de fe

El título de Señor, como el de Hijo de Dios, constituye el núcleo de varias fórmulas empleadas en los tiempos apostólicos para profesar la fe cristiana. «Jesucristo es el señor» es una de ellas (Flp 2,11; Rom 10, 9; 1 Cor 12,3). Este simple enunciado implica la redención entera; afirma explícitamente el reino presente de Cristo, implícitamente su muerte y resurrección, su

gloria y su acción en el mundo. Centrada en el presente, connota lo que sucedió una vez y abre la perspectiva a la consumación futura.

En la primitiva Iglesia la fórmula era polémica y contestaba al título imperial. Los cristianos reconocían a Cristo por encima del César, como lo expresa el *Apocalipsis* al llamarlo «Señor de señores y Rey de reyes» (17,14) [1].

Confesar que Jesucristo es el Señor acentúa la incidencia de la fe sobre el presente; se trata de una soberanía actual activa y dinámica. La *Carta a los Romanos* la expresa afirmando que Jesucristo, Señor nuestro, fue constituido en su pleno poder de Hijo de Dios a partir de su resurrección de la muerte. Por otra parte, aunque los emperadores romanos hayan pasado a la historia, la expresión «nuestro Señor» conserva su carácter disyuntivo: el cristiano no reconoce otro Señor.

Fidelidades

La fidelidad a un señor es un modo de expresar el ser de criatura, que no encuentra su fin último en sí misma. En la época del Nuevo Testamento se concebía al hombre como campo de batalla para las fuerzas divinas y demónicas que intentaban apoderarse de él. Según la concepción pagana, unas y otras tenían carácter cósmico, por lo que desembocaban en la idea del destino. Los ritmos recurrentes, astronómicos o agrícolas, origen de las divinidades paganas, espoleaban la creencia en una fatalidad inflexible y repetidora.

El hombre no se definía por sí mismo, sino por el señor a quien servía, y el servicio, según la idea del tiempo, comportaba una disponibilidad total, una esclavitud. San Pablo se hace eco de esta concepción en

[1] Véase O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1958, 169-201.

la *Carta a los Romanos* (6,16.20); después de establecer que el acto de sumisión constituye al hombre en esclavo del dueño que elige, distingue la entrega al pecado, que lleva a la condena a muerte, y la entrega a Dios, que obtiene el indulto y la vida.

El cristiano, antes esclavo del pecado como todo hombre, ha sido emancipado por Dios y ha pasado al servicio de su liberador.

En los evangelios, conforme a la concepción hebrea, el hombre se define por su tendencia. No es una mónada amurallada, sino una aspiración, un anhelo, un deseo; el hombre sirve a un ideal que gobierna su vida. Así lo expresa Jesús en el sermón de la montaña: «Dejaos de amontonar riquezas en la tierra, donde la polilla y la carcoma las echan a perder; amontonaos riquezas en el cielo, porque donde está tu riqueza está tu corazón» (Mt 6,19-21). El corazón en el lenguaje bíblico es el interior del hombre, la personalidad podríamos decir en lenguaje psicológico, incluyendo conocimiento y afecto. El hombre está clavado a su tesoro. Jesús da por descontado que cada hombre tiene uno, que tiende hacia algo y pone su ideal en algo. Lo importante es que la riqueza sea verdadera y esté bien colocada.

El ideal que el hombre persigue modela su psicología, lo achica o lo engrandece. El hombre se asemeja a lo que adora, si es un ídolo mudo e inerte, se despersonalizará (salmo 113,12-16). La alternativa entre señores o tesoros es uno de los modos como en el Nuevo Testamento se presenta el concepto fundamental de dicisión. En boca de Cristo: «Nadie puede estar al servicio de dos amos; no podéis servir a Dios y al dinero» (Mt 6,24). Varias parejas de opuestos expresan los términos de la opción: carne-espíritu, luz-tinieblas, Cristo-mundo, mal-bien, reinado de Dios-reinado de Satán, edad presente y edad futura. En este conflicto de fuerzas antagónicas el hombre tiene que compro-

meterse con uno de los contendientes. No valen abstenciones, neutralidad equivale a traición.

Reconocer, profesar y vivir que Jesucristo es el Señor significa manifestar la propia opción, pasar al servicio de Dios, en la persona de Cristo. La opción compromete la vida, pues, quien se pone a disposición de un señor pasa a ser instrumento de sus objetivos: para el mal, si el señor es el pecado; para el bien, si es Dios (Rom 6,12).

Optar por Cristo significa excluir todo otro señor, jurar una bandera y renegar de todas las demás. Pero la opción por Cristo difiere de las otras; mientras servir a los otros señores esclaviza, alistarse al servicio de Cristo libera de la esclavitud.

La opción misma no estaba en poder del hombre. Su servidumbre a los bajos instintos: odios, rivalidades, envidias, inmoralidades, afán de dinero y de poder, era tan honda, que a pesar de los esfuerzos de su voluntad era incapaz de sacudirla. Era prisionero del pecado (Rom 2,22). Su señor adoptaba diferentes nombres: mundo, pecado, demonio, carne, fatalidad, destino.

La llamada de Dios pide al hombre que reniegue de sus antiguos señores y prometa fidelidad al Señor de cielo y tierra, al que libera a los esclavos.

Lucha contra el mal

En el pasaje de Flp 2,6-11, antes comentado, se describe la actividad de Cristo hombre como una obediencia a Dios. Podemos ilustrarlo ahora desde un punto de vista más positivo considerando el *Evangelio de Marcos* [2].

Según este evangelio, toda la vida de Jesús es lucha

[2] Véase James M. Robinson, *The Problem of History in Mark,* Londres 1957, 21-53.

contra el mal, personificado en Satanás. Para san Marcos, la victoria de Jesús contra Satán inaugura la nueva edad del mundo, que resplandecerá en la manifestación del reino de Dios.

Comienza el evangelista presentando la figura de Juan Bautista, apoyada en el testimonio de las profecías. El Antiguo Testamento se acercaba a su culminación, pues Juan preparaba la llegada del Mesías salvador. El mensajero anunciado anuncia a su vez un acontecimiento inminente: está para llegar el más fuerte, el que bautizará con Espíritu Santo. Ese más fuerte es Jesús, portador del Espíritu de Dios: «Jesús, ungido por Dios con la fuerza del Espíritu Santo» (Hch 10,38).

Terminado el bautismo en el río, el Espíritu desciende visiblemente sobre Jesús, que aparece en esta escena situado entre el mundo de la historia y el mundo trascendente, al mismo tiempo en el río Jordán y bajo el cielo que se rasga. Mientras se oye la voz del Padre, que lo proclama Hijo, se posa el Espíritu sobre él, dándole la fuerza para luchar con Satanás el fuerte (Mc 3,27), jefe y dios de este mundo (2 Cor 4,4). Con esta descripción pone san Marcos de relieve la intervención decisiva de Dios en la historia humana; Dios mismo habla para subrayar su importancia. El Espíritu, don de los últimos días, está presente; comienza la etapa final del mundo. Un nuevo dinamismo entra en la historia y va a empeñarse la batalla decisiva.

Para su lucha, el Espíritu empuja a Jesús al desierto. Según san Mateo, Satanás tienta a Cristo para desviarlo de su misión como Mesías. En la primera tentación lo incita a satisfacer el hambre usando de su poder, a ejercer su autonomía olvidando a Dios, a hacer historia por su cuenta, sin contar con el designio divino: ateísmo práctico.

Cuando Jesús afirma su dependencia de Dios, Satanás ataca en el sentido opuesto: si hay un designio

divino, Jesús puede tomar las iniciativas que quiera, que no le faltará la protección de Dios; si se tira de la torre, Dios enviará a sus ángeles, pues así lo ha prometido. Se trataba de una conducta también autónoma, pero tentando a Dios, instrumentalizándolo. Satanás lo inducía al providencialismo literalista que exime al hombre de toda responsabilidad, como si el poder de Dios estuviera a merced del capricho del hombre.

Las respuestas de Cristo muestran la concepción cristiana de la historia: Dios la va dirigiendo según su designio, pero esto no quita responsabilidad al hombre, que debe «interpretar los signos de los tiempos» (Mt 16,3) para descubrir en ellos «las palabras que salen de la boca de Dios» y colaborar activamente. Responsabilidad sosegada, pues sabe que el fardo de la historia no pesa enteramente sobre sus hombros.

En la tercera tentación se desenmascara Satanás y se juega el todo por el todo. Propone a Jesús la visión de un Mesías triunfante que usa el poder para implantar el reino de Dios en la tierra. Le muestra y le ofrece el «esplendor» de los reinos del mundo, es decir, la riqueza y la pompa, el poder militar y político. Al que poseyera todo eso lo seguirían los hombres, el triunfo estaría asegurado. La única condición que pone el diablo es que Jesús le rinda homenaje, reconociéndolo por soberano. La escena propone esta lección: estimar que el reino de Dios se establece por medio del poder político, del prestigio humano o de la riqueza significa prestar, rendir homenaje al diablo. Son esas precisamente las tres ambiciones que hacen al mundo malo y que Cristo vino a debelar.

San Marcos, en cambio, es muy parco al narrar la tentación de Jesús; para él lo importante es el hecho mismo, omitiendo los pormenores; lo vital es que hay una lucha entre Cristo y Satán, cuya apuesta es la salvación del mundo. El hombre estaba sometido al diablo: Cristo, el único libre, rechaza a Satanás y sigue

fiel a Dios. El Espíritu no empujó a Jesús al desierto para hacerlo un anacoreta ni para separarlo del compromiso histórico, sino para jugar la suerte de la historia. Su vida va a ser una lucha contra el mal, y la empieza enfrentándose con el jefe cósmico del mal. El rasgarse el cielo anunciaba la irrupción de la edad venidera en la presente, por eso el Espíritu del mundo nuevo, que está en Jesús, lo lanza al combate. Había que derrocar al jefe de la edad perversa para inaugurar la nueva edad del reino de Dios.

La victoria de Jesús sobre Satanás acerca el reino de Dios. En el *Evangelio de Marcos* no es Juan Bautista quien proclama esta cercanía, sino Jesús, después de su bautismo y tentación. Entre la predicación de Juan y la de Jesús ha acontecido algo que ha hecho virar la ruta del mundo; ahora puede anunciarse que el reinado de Dios está cerca. El fuerte está atado, el más fuerte puede arramblar con su ajuar (3,27).

La unidad bautismo-tentación, es decir, la bajada del Espíritu y el cuerpo a cuerpo con Satanás que termina con la victoria de Jesús, es el presupuesto de toda su vida pública. Empieza la hora definitiva, entra en la historia una fuerza nueva: el Espíritu de Dios, que impele hacia el futuro. El presente no puede ya vivir únicamente del pasado, como sucedía en el rígido tradicionalismo de las autoridades judías del tiempo; el pasado está al servicio de la obra presente que camina hacia el porvenir.

La lucha de Jesús contra el mal en su vida pública se manifiesta primeramente en la expulsión de los demonios. El primer sábado que enseña en la sinagoga de Cafarnaún se enfrenta con un poseído y expulsa al espíritu impuro. La posesión diabólica es signo de la presencia del mal en la historia; no es más que el caso extremo y llamativo de la sujeción del hombre al mal. La lucha entre Jesús y Satanás pasa del desierto a lo cotidiano, al conflicto del Hijo de Dios con los

endemoniados, víctimas de Satanás. El tono de Jesús hablando a los espíritus impuros es tajante, no hay diálogo alguno; los espíritus gritan, Jesús manda. Se ha declarado la guerra sin cuartel. La acción de los demonios en los hombres es homicida: los retuercen, los hacen echar espumarajos, los dejan como muertos; el demonio tenía el poder de la muerte (Heb 2,15) y llevaba al hombre a su destrucción. Por eso el duelo final entre Satanás y Cristo acabará con la muerte de Jesús, pero esa muerte marcará el fin del que tenía el imperio de la muerte.

La lucha de Jesús contra el mal se libra en tres frentes simultáneos: la liberación de los posesos, la curación de los enfermos y el debate ideológico contra sus adversarios. La posesión es la manifestación visible del dominio de Satanás sobre el mundo; la enfermedad, precursora y anuncio de la muerte, se opone a la salvación que es vida plena; y en los debates con las autoridades judías, Jesús pone en claro el significado, la verdad del momento histórico, atacando la ambigüedad creada por la interesada oposición de los responsables.

Los últimos tiempos han entrado ya en la historia; éste es el punto de vista desde el cual Jesús aclara los casos particulares: existe una situación nueva, un vino nuevo que no puede conservarse en los viejos odres. Se le acusará de blasfemia por perdonar pecados, y él precisará que tiene poder para perdonar pecados en la tierra (Mc 2,10); se le echará en cara que patrocina el pecado comiendo con pecadores, y él responderá que son los enfermos quienes necesitan médico (2,16); se le tachará de irreligiosidad por no ayunar como los fariseos, y responderá que la alegría del reino es incompatible con aquel ayuno cariacontecido (2,19). Se saltará las tradiciones tocantes al sábado y afirmará ser señor del sábado (2,27), invocando el propósito de Dios en la creación. Se comportará de modo seme-

jante a propósito de las reglas sobre el lavarse las manos (7,1-23) o de la casuística sobre el divorcio (10,1-12), volviendo a las prescripciones de Dios mismo, por encima de los desarrollos doctrinales o morales de la tradición judía. Jesús no respeta la tradición si ésta se muestra adversaria del designio de Dios y del espíritu de la nueva edad que comienza. No siente superstición hacia el pasado; el hecho nuevo, que es él mismo, exige una actitud diferente y deroga antiguas prescripciones. Distingue diversos grados de validez en el Antiguo Testamento, oponiendo la intención del Creador a las disposiciones del mismo Moisés (10,5-9).

Combate así el confusionismo, la rigidez tradicionalista y el conformismo, porque la fuerza del Espíritu empuja y la nueva edad se abre. Contra el conformismo, expulsa a los mercaderes del templo, proclamándolo casa de oración para todas las naciones (Is 56,7), anatematizando la cueva de bandidos (Jr 7,11) en que lo habían convertido el abuso perpetuado por las autoridades. El confusionismo es obra de Satanás, que impide al hombre «conocer los signos de los tiempos», y Jesús lo desafía decididamente en este terreno.

La lucha con Satán en el desierto aparece, por tanto, como una interpretación teológica de la historia; toda la vida de Jesús será una continuación de esa lucha en sus manifestaciones concretas. El mal reunirá sus fuerzas para el último ataque y Jesús sucumbirá bajo el odio y el poder de las autoridades judías y paganas. Es el momento de la gran batalla. La muerte de Jesús será la derrota definitiva del reino de la muerte. Aceptada por fidelidad a Dios y para salvar el mundo, Dios la convierte en el triunfo de Cristo, en la vida, el señorío y la plena autoridad sobre cielo y tierra. La victoria de Cristo sobre Satán era victoria sobre el pecado, su arma para dominar al hombre y, en su última fase, victoria sobre la muerte, fruto y paga del pecado.

La resurrección

La resurrección es la victoria de Dios y el triunfo de Cristo. La lucha que pareció acabar con la muerte no había terminado. Faltaba aún el resultado final; el árbitro no era el hombre, sino Dios, y él mostró que el llamado vencido salía vencedor, el condenado resultaba inocente, el ejecutado recobraba la vida; vida inmortal, gloriosa, eterna.

Empieza la nueva creación, el cielo nuevo y la tierra nueva, se ha puesto el primer sillar del universo renovado. La resurrección es la sonrisa de Dios y del universo entero: es el primer producto no sólo muy bueno como en la primera creación, sino perfecto, acabado, definitivo, exento de corrupción y decadencia.

Dios ha mostrado de nuevo la fuerza de su brazo. El Antiguo Testamento celebraba la redención efectuada por Dios sacando a su pueblo de Egipto, del país de la esclavitud, a la tierra donde manaba leche y miel; del trabajo forzado, a la prosperidad de Canaán; de la servidumbre, a la libertad. Pero aquel éxodo era sólo figura del gran éxodo que se cumple en Cristo. El verdadero Egipto era el reino de la muerte, reino sin fronteras y sin salida, que oprimía al género humano bajo la angustia de lo irremediable. Jesús entra en la muerte para vencerla, y Dios lo rescata de su dominio: «Llamé a mi Hijo para que saliera de Egipto». Esta es la victoria definitiva sobre el mal. La muerte, abismo de desesperanza, alejamiento de Dios, ruina de la existencia, privación de la vida, fracaso supremo del hombre, se convierte gracias a Cristo en esperanza de vida y de felicidad, en puerta del reino de Dios. La destrucción es semilla de resurrección; la debilidad, de fuerza; la miseria, de gloria.

Cristo concentra en sí la vida y el Espíritu para derramarlos sobre todo viviente. El que recapitula el universo entero es fuente de vida para toda criatura.

En esto precisamente consiste su reino; no es reino de dominio, sino de transformación, no de poderío, sino de salud, no es un reino que oprime, sino que hace renacer; sus súbditos no se encorvan bajo el peso de una ley, se yerguen animados por una vitalidad nueva. Su triunfo está en vivificar, no en doblegar.

Las dos edades

Con la resurrección de Cristo comienza la nueva edad del mundo. La antigua, la edad de la decadencia, del pecado y de la muerte, se ha visto invadida por la nueva, la edad del reino de Dios, de la inmortalidad y de la vida. El tirano de la primera era el pecado, el principio activo de la segunda es el Espíritu de Dios, derramado por Cristo.

Existe una superposición de las dos edades, que durará hasta la desaparición definitiva del mundo viejo, y esta tensión caracteriza la época entre la resurrección de Cristo y la renovación final del universo. La nueva edad ha comenzado, sin suprimir del todo a la antigua; como efecto del reinado de Cristo, el mundo nuevo hace presión sobre el antiguo, la nueva creación avanza poco a poco. El hombre y el universo están todavía sujetos a las consecuencias del pecado, arrastran la decadencia de lo vetusto, pero el principio renovador, el Espíritu, está ya presente y va creando vida nueva entre las ruinas antiguas que se acumulan.

Incluso en el individuo, «aunque lo exterior va decayendo, lo interior se renueva de día en día» (2 Cor 4,16); a pesar del desgaste físico, ley del mundo que pasa, hay en el hombre una realidad más profunda, un núcleo que se va reforzando y que prepara a lo mortal para ser absorbido por la vida: «Para eso nos creó Dios y como garantía nos dio el Espíritu» (2 Cor 5, 4-5). Por eso recomienda san Pablo no entrar en el juego de este mundo (Rom 12,2), porque el papel

de este mundo está para terminar (1 Cor 7,31); es la conciencia de lo provisional y transitorio de esta edad.

La muerte-resurrección de Cristo es así el cumplimiento de todas las promesas de Dios y la garantía de su realización plena en el futuro. Nótese el doble aspecto de cumplimiento presente y de garantía del porvenir: «Con esa esperanza nos salvaron» (Rom 8,24); se crea una tensión entre el «ya» y el «todavía no» que caracteriza la etapa del mundo que va de la resurrección a la segunda venida.

El centro de la historia

El hecho histórico de la muerte-resurrección de Cristo queda constituido en centro y punto de inflexión de la historia humana. Lo anterior se dirige a él; lo sucesivo es despliegue de sus efectos [3].

Para los judíos, el ápice de la historia se alcanzaba en su desenlace, en la manifestación del reino de Dios al final de los tiempos. En el cristianismo, el ápice ocupa el punto medio de la historia, no el final; la manifestación del reino de Dios no será simplemente el cumplimiento de una promesa, sino el florecimiento de una realidad presente desde ahora.

Todo el Antiguo Testamento se dirige a ese centro. La narración bíblica, que empieza con el origen del género humano, se estrecha primero a la historia de Israel, luego a la del residuo de Israel, hasta que en el 2.º *Isaías* aparece la figura, colectiva e individual al mismo tiempo, del servidor de Dios, que se realizaría en Cristo, el Hombre, individuo y al mismo tiempo representante de Israel y de la humanidad entera. En él se realiza la salvación del hombre, destinada a la entera raza humana. Oscar Cullmann denomina esta

[3] O. Cullmann, *Christ et le Temps, Neuchâtel* 1957, 57-65.

convergencia y divergencia el principio de la concentración hacia Cristo y la dilatación a partir de Cristo; desde la resurrección su reino podría llamarse una estructura anónima del mundo.

La conciencia de una salvación ya efectuada, pero siempre activa, da su fuerza y su importancia al presente. Concebir la salvación como un final grandioso situado en un mundo diverso lleva al desprecio y a la fuga del mundo visible. Al poner la salvación en el centro de la historia y proclamar la soberanía de Cristo sobre la humanidad en camino, el presente adquiere todo su relieve. El reino de Cristo no se sitúa en el más allá, sino en el más acá; es aquí donde tiene que ir venciendo a sus enemigos, donde está empeñada la batalla entre el bien y el mal, entre Cristo y Satanás. El combate decisivo se ganó en la cruz, y el día de la victoria coincidirá con el fin de esta edad, pero entretanto quedan mil escaramuzas, mil recovecos donde el enemigo es todavía fuerte y donde hay que derramar mucha sangre. Esta es la historia presente y a esto llama Cristo al cristiano. Huir de la historia es desertar.

II

EL SEÑOR Y LA IGLESIA

La soberanía de Cristo sobre el universo entero no es visible sino en la porción de humanidad que se llama la Iglesia; el grupo de sus fieles que lo reconocen como Señor le muestran su lealtad y viven completando lo que falta a su lucha (Col 1,24).

La Iglesia, sin embargo, no es solamente una parcela del reino universal de Cristo, es además su cuerpo (Ef 1,23). La unión de Cristo con el grupo de sus fieles es más estrecha que con el resto, y su vida circula más plenamente en sus miembros. Si Cristo Señor es

el centro del universo, la humanidad y la Iglesia representan dos círculos concéntricos: el círculo mayor es la humanidad entera; dentro de él, y parte suya, existe un círculo menor, que es el cuerpo de Cristo: la Iglesia. La Iglesia es el resultado visible del reino de Cristo y debe mostrar al mundo la faz de Cristo mismo.

El cristiano ante el mundo

Nutrida de la vida de su Señor, animada por su Espíritu, ¿cuál ha de ser la actitud de la Iglesia ante el mundo que la rodea? Sin duda, la de Cristo mismo: ha de estar dispuesta a dar su vida por sus hermanos los hombres. Para ella no puede ser el mundo un extranjero, un excomulgado, una causa perdida. Cuando lo era, Cristo lo ganó; hay que continuar su obra.

La relación de la Iglesia con el mundo se ha propuesto a veces como un dilema: ¿opción en favor o en contra del mundo? Y a la alternativa se han dado las dos respuestas extremas; unas veces la negativa: desconocer, aborrecer, anatematizar al mundo, abandonarlo a su suerte, y en algunos movimientos espiritualistas, incluso alejarse de él materialmente; otras veces se ha propugnado la afirmativa incondicional, la inmersión, la dilución en el mundo propia de ciertos movimientos comprometidos.

Por pecar de simplismo, ninguna de las alternativas expuestas refleja adecuadamente la realidad cristiana; y al cargar las tintas en una faceta, ambas falsean la verdad. Como quedó explicado en el primer capítulo, el mundo es la masa de los hombres corrompida por el pecado. Si miramos el ejemplo de Dios, que no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó para salvar al hombre cuando aún era pecador (Rom 5,8), el mundo se lo merece todo. Pero su pecado es el objeto de la reprobación de Dios, de la «ira» divina, el obstáculo a la salvación, el mal que hay que extirpar.

El cristiano ha de amar al mundo como Dios lo ama, sin aprobar el mal que existe en él. No puede ajustarse al mundo, ni regularse por los principios en él vigentes, ni adorar los ídolos que él adora. Por eso san Juan, que escribió: «Así amó Dios al mundo, hasta dar a su Hijo único» (3,16), puede advertir a los cristianos: «No améis al mundo» (1 Jn 2,15). Mejor que «optar por el mundo» debería decirse «optar por la salud del mundo»; por el otro extremo, mejor que «desprecio del mundo» debería decirse «anticonformismo», protesta contra el mal del mundo.

La humanidad está enferma, aquejada de maldad; para esos hermanos afligidos y calenturientos hay que encontrar la medicina; la solidaridad pide buscar el remedio, pero no dejarse infectar por el microbio. El cristiano debe poner todo interés en mantenerse sano, no para retirarse a su habitación y atrancar la puerta por miedo al contagio, sino para estar al lado del enfermo y vendarle las llagas. Solidaridad total, como Cristo la ejercitó; solidaridad para la salud, como él lo hizo.

Es, pues, tarea cristiana examinar la realidad ambiente, buscando el modo de inyectar en ella la vida, es decir, la fraternidad y la solidaridad, lo que san Pablo llama el fruto del Espíritu: «Amor, alegría, paz, tolerancia, agrado, generosidad, lealtad, sencillez, dominio de sí» (Gál 5,22-23). Esta es la salud que necesita el enfermo. Y si la enfermedad es contagiosa, también la salud lo es; la manifestación del Espíritu en la Iglesia es la que ayudará a curar al mundo.

El cristiano, es, pues, esencialmente anticonformista, pero lo es por amor, no por odio. Ama tanto al mundo que no puede soportar verlo enfermo y se esfuerza por irlo mejorando; su empeño no es suyo, es obra del Espíritu en él. El cristiano, por tanto, no puede identificar su lealtad a Cristo con ninguna lealtad humana; las que tenga, han de estar subordinadas a su lealtad suprema y sometidas a su crítica, pues sabe

muy bien que toda realidad humana está o puede estar contaminada por el pecado. Debe secundar toda iniciativa apta para mejorar al hombre, pero no puede identificarse más que con el único Señor. Es una actitud de entrega y de distancia, una mirada que llega más allá del horizonte visible, un perfeccionismo que exige la mejora.

Entrega y distancia no suponen un dualismo en el cristiano, son reacciones que responden al valor de los elementos que encuentra en el mundo. Todo hombre, al enfrentarse con la realidad, utiliza una escala de valores, sea más acertada o menos; distingue en su ambiente diversos aspectos, aprobando unos y condenando otros. No queremos decir otra cosa cuando hablamos de entrega y distancia. El criterio cristiano es naturalmente la visión y la esperanza del reinado de Dios, visible en Jesucristo.

Se ha acusado a los cristianos de ser incapaces de entrega verdadera a los intereses del hombre, por tener el corazón puesto en un más allá. Afirmaciones como ésta sufren de muchos equívocos. El cristiano no espera un mundo más allá, sino una nueva edad para este mundo; sabe que la edad en que nos encontramos es transitoria, no definitiva. La edad definitiva ha empezado ya en Jesucristo, pero hay que hacer que el mundo vaya incorporándose a ella. Vuelve a ser útil la distinción enunciada anteriormente: el cristiano está por este mundo, no conoce otro, pero no por su estado presente. Precisamente por su amor al hombre no puede ser cómplice de una sociedad basada en el egoísmo y el pecado; opta por la salud del mundo, no se resigna a su dolencia.

Sabe asimismo que la historia de la humanidad no es asunto exclusivo del hombre, sino resultado del diálogo y la interacción entre Dios y el mundo; mantiene y subraya la realidad de los interlocutores: Dios no es el mundo ni el mundo es Dios. Por eso no puede

absolutizar el aspecto humano de la historia ni cree que ésta encuentre solución en sí misma ni por sí misma. Afirmará siempre la trascendencia de Dios, significando que Dios no es identificable con el mundo por muy inmanente que sea su acción, que Dios no está condicionado por su creación, sino que es siempre soberanamente libre. No hay fusión entre Dios y el mundo, sino alteridad, necesaria para la relación. Y sabe también que la realidad de Dios no se agota en lo que puede conocerse por su acción. Hay más Dios de lo que se ve. No se conoce un continente por los árboles que se divisan en una orilla. Dios es libre para tomar sus decisiones; y el hombre toma las suyas. Si el hombre le vuelve la espalda, Dios responde con Jesucristo. El está en favor del hombre porque quiere y sus respuestas son libres, no mero efecto reflejo.

La historia, que no encuentra pleno sentido en su sola vertiente humana, lo encuentra en el designio de Dios. Es el terreno donde se ejerce la acción de Cristo y madura el reino. Por eso el cristiano se lanza a intervenir en ella y la toma como asunto propio. Su fe le dice que el resultado de la interacción entre Dios y el mundo lleva signo positivo. Aunque no vea en ella una evolución ineluctablemente ascendente, como los determinismos de progreso más o menos disimulados, está mucho más lejos de considerarla como un proceso de constante e inevitable decadencia, como los pesimismos que añoran un paraíso perdido. Será paciente y no se dejará llevar por la desesperanza a pesar de las innumerables injusticias y maldades de que es testigo. No rechazará al hombre, aunque no pueda aceptar sin más el curso de los acontecimientos. Aun en las mejores iniciativas descubrirá ambigüedad, producto del pecado de fondo; sin pronunciar anatemas prematuros procurará purificarlas y vigilará para que no degeneren.

Esta actitud no es privativa del cristiano; pertenece a todo hombre razonable.

Idealismo y realismo cristiano

Hay que insistir en que el cristiano no vive suspirando por un más allá, al menos si escucha la Sagrada Escritura. En el Antiguo Testamento Dios actuaba aquí abajo, sus promesas y bendiciones eran para esta tierra. Y en el Nuevo Testamento se proclama la última etapa del trabajo de Dios en el mundo. El no llama a otro; al enviar su Espíritu, don de los últimos días, empieza a comprometerse a fondo en la historia humana. El Espíritu no se lleva a Jesús al cielo, lo engrana en esta tierra; su tarea no consiste en escaparse de esta realidad, sino en transformarla.

Cuando en la escena de la ascensión se quedan los apóstoles mirando al cielo, los mensajeros no alimentan su anhelo de seguir al Señor, sino les advierten con cierta brusquedad que el Señor volverá (Hch 1,11). La Iglesia no posee un pasaporte terrestre con un visado para el cielo, sino más bien un pasaporte celeste con un permiso de inmigración que tiene como objetivo establecer aquí una colonia. El final de los tiempos se describe como la vuelta de Cristo (1 Tes 1,10) o como el descenso a este mundo de la Jerusalén celeste (Ap 21,10).

Pero si el cristiano no pone su corazón en un más allá, sí está hechizado por la visión de un «más adelante»; en este sentido es hombre de utopía, por decirlo así, pero de una utopía prometida y garantizada [4]. Sabe que el mundo perfecto no es sólo posibilidad, sino promesa; que el bien prevalecerá sobre el mal.

[4] Usamos el término «utopía» en su sentido ordinario; aunque de hecho pensamos que en el caso cristiano le cuadra el sentido sociológico, es decir, idea que trasciende la situación social y que de hecho transforma la realidad existente en otra más de acuerdo con su propia concepción. Véase P. Tufari, *The Church between Ideology and Utopia,* en *Theology Meets Progress,* Roma 1971, 249-287.

El cristiano tiene en su habitación un archivo, que es su historia; sobre la mesa, un periódico, que es su presente, y la luz le entra por una ventana orientada hacia el futuro. Lo que se ve por ella no es un espejismo, está garantizado con la muerte y resurrección de Cristo; tenemos en el bolsillo el documento, firmado con sangre y sellado con gloria. Lo prometido es tan desmesurado que excede la imaginación, pero su magnitud no mengua su certeza.

En la senda cristiana, mientras los pies pisan el polvo, los ojos escrutan el horizonte, para que cada paso acerque a la meta. El pasado puede aconsejar o disuadir, pero el futuro es el que orienta; al fin y al cabo, el criterio decisivo para juzgar pasado y presente está en ver si la propuesta del pasado trabaja por la realidad del porvenir.

El futuro juzga también las modas del presente, revelando sus fallos y prohibiendo los bandazos irreflexivos. Empuja a encontrar nuevas soluciones y es aguijón de la inventiva. La esperanza además no se alimenta como una computadora, barajando solamente los datos del presente; inspirada por su visión, busca soluciones nuevas, aunque al principio no parezcan factibles. El Dios que espera al final del camino en el esplendor del reino acompaña también en la ruta. Su Espíritu empuja. El presente no tiene nunca la última palabra; apreciando sus valores, las estructuras cristianas de pensamiento y acción miran al reino de Dios, sin pensar que una época pasada tuvo la iniciativa final ni que la sensibilidad de hoy es la definitiva perfección. Por ser fiel a su esperanza, no encuentra seguridad en el presente ni en el pasado, vive en su tienda plegable y divisa a lo lejos algo que brilla.

El hombre de la utopía es al mismo tiempo el realista. ¿Cómo llevar adelante la lucha?, ¿cómo cooperar al reino de Cristo? El primer sentido de su realismo es reconocer y aceptar el mundo que Dios le pone de-

lante. No se evapora en futuribles ni empieza enunciando condicionales: si yo estuviera en otras condiciones, si las circunstancias fueran diferentes. Irrealismo es negarse a comenzar por el punto de partida que Dios señala. Su resultado es contentarse con veleidades, encontrando siempre un pretexto para diferir la acción.

Pero existe otro modo de irrealismo que se refiere a Dios, y consiste también en no aceptarlo como él se presenta [5]. Se fabrica una idea de Dios para oponerla al Dios vivo, y se juzga a Dios en el tribunal de la idea. Corren este peligro ciertas piedades testarudas. El Dios real, según él se ha revelado, obra de manera a menudo desconcertante e imprevista. Envía profetas amenazadores, derrotistas o consoladores; amenaza y se arrepiente; se revela plenamente en un hombre pobre y libre, cariñoso y duro, valiente y angustiado, condenado como un malhechor; permite la duda y la oposición, se manifiesta en la debilidad. No mide su amor por la bondad del hombre ni impone condiciones preliminares, espera una respuesta. Perdona, disculpa y salva a sus enemigos.

Dios rebasa toda categoría y concepto. Es peligroso encerrarlo en un sistema, pues la teoría puede desbancar al Dios verdadero y esculpir en su lugar un becerro de más o menos quilates. Si la acción de Dios fue imprevisible en el pasado, puede serlo también en el porvenir. No toca al cristiano dibujar el plano de la acción futura de Dios ni trazar las carreteras por donde han de avanzar sus vanguardias. Al contrario, estará a la expectativa, observando dónde empieza a removerse el agua; allí está a la obra el ángel del Señor.

La acción de Cristo no se limita a la Iglesia. De los profetas de Israel, al menos Oseas surgió en la parte

[5] Véase G. Fackre, *Celebration and Humiliation,* Nueva York 1970, 183-188.

del reino separada de la ortodoxia de Jerusalén. No podemos desechar sin examen las voces que claman al otro lado de la tapia. Si así lo hiciéramos, estaríamos ignorando la actividad del Espíritu en el mundo.

En las antiguas religiones, el dios o los dioses, a menudo nacidos de este mundo, se distancian de él, no se entrometen en los asuntos de los hombres. Eran dioses indiferentes o lejanos. Requerían oraciones y sacrificios para inclinarse sobre la esfera sublunar. En el Antiguo Testamento sucede lo contrario; Dios actúa por propia iniciativa. No lo tiene todo escrito, sigue escribiendo, y toma por falsilla la libertad del hombre. El llama a los que no lo buscan, a Caín, a Abrahán, a los profetas, interviene con los reyes, denuncia los pactos internacionales. En el Nuevo Testamento se encarga de que nazca Juan Bautista y propone a María ser madre del Salvador. Entra en la historia con Jesucristo, que nace en tiempo de Augusto, empieza a predicar durante el reinado de Tiberio y muere bajo Poncio Pilato. Para encontrar la revelación de Dios hay que estudiar historia humana, pues no consiste en un libro intemporal ni en dichos de sabiduría perenne, sino en el modo de vivir y de hablar de una persona en una época y ambiente concretos.

Redención

El cristianismo proclama una redención efectuada por Cristo. Esta afirmación central y esencial puede ser mal interpretada. Sería falso concebir la redención como el paso fugaz por la tierra de un ser divino, de un personaje mítico-histórico que trajera a los hombres la posibilidad de escape a un más allá.

La redención, por el contrario, equipa al hombre para su tarea en el más acá. Jesucristo lo libera de las ataduras que le impedían el movimiento. La esclavitud del egoísmo, que lo incapacitaba para la relación con

sus semejantes, desaparece por el perdón de Dios y el don del Espíritu. El hombre puede descargarse de su pasado, olvidar su remordimiento, para empezar a obrar con un alma nueva. Liberado del dominio del mal, está preparado para liberar a otros. Redención es liberación para liberar; los redimidos no son expatriados, sino avanzadilla, se incorporan a las fuerzas de la verdad y del Espíritu.

La salvación no se verifica en el extremo de la existencia, sino en su centro; no al final de la carrera, sino al principio. Recordemos de nuevo a los apóstoles embebidos después de la ascensión y a los dos hombres que los sacan de su pasmo (Hch 1,11); era el momento de empezar la tarea, de ir a Jerusalén para llegar después con su testimonio hasta el confín de la tierra.

Entre los que viven añorando ayeres o profetizando mañanas, el cristiano se aferra al presente, iluminado por la luz del anteayer —la cruz y la resurrección— y la del pasado mañana —la manifestación del reino de Dios—. Cristo es Señor hoy y es preciso secundar su acción en cada momento. El creyente mira al pasado con estima, pero sin superstición; al futuro con esperanza, pero sin optimismos superficiales. Ni a uno ni a otro los toma por refugio; su roca es la fe, los ojos que disciernen la acción de Cristo en el revoltijo humano, la verdad y bondad de Cristo en el confusionismo ambiente; la fe que ve despuntar el verde de la vida en el fanguizal de la corrupción.

La fe es su trampolín; apoyado en ella se lanza a colaborar en la empresa social y cultural del mundo. Es también su brújula, que orienta su actividad y su colaboración. La gracia que ha recibido le hace valorar la creación y encaminarla con cariño. Quien está salvado quiere salvarlo todo consigo.

Juzgadas así las cosas, incluso el mal del mundo aparece con otra luz. El filósofo se preocupa del origen del mal; al cristiano interesa más su término. Sabe

que no es mero fruto de la ignorancia, sino vicio de la voluntad; que mal y creación no se identifican, pues el mal no salió de las manos de Dios. Es una herida, y Dios envió a Cristo para curarla; por eso aun el mal está bañado por una luz de esperanza.

La lucha cristiana

Equipado con su libertad, alegría y valentía, el cristiano lucha por el reino de Cristo, cuya primera condición es liberar al hombre. Quiere aliviar su necesidad y desamparo, tema dominante en la descripción del juicio final, y exorcizar todos los demonios, en primer lugar los que impiden la comunicación humana. Como nota H. Cox, Jesús llamó la atención como gran exorcista [6]; la liberación de los endemoniados era signo de la presencia del reino de Dios. La mayoría de las enfermedades que curaba y de los demonios que echaba impedían la comunicación humana —ciegos, sordos, mudos, paralíticos— o separaban de la sociedad, como la lepra, «primogénita de la muerte». Cristo quiere que el hombre viva en la realidad, que es la relación.

En un mundo agobiado por las tradiciones del pasado o aterrorizado por las amenazas apocalípticas, Jesús tira hacia el presente. Su clamor: «Arrepentíos, que el reinado de Dios está cerca», llama al hoy y al ahora. El pasado, en cuanto es lastre de culpa u opresión de ley, va a quedar borrado; el futuro, que se ilumina con el esplendor del reino, promete esperanza, no temor. Pero una y otra liberación dependen del «arrepentíos» presente, del cambio de vida. Eliminando angustias y miedos, pone ante la decisión, exige el enfrentamiento. La salvación está aquí y hay que asirla; aprovechar el

[6] H. Cox, *The Secular City*, Nueva York ²1965, 130-142.

momento es convertir el pasado en perdón y el porvenir en sonrisa.

En este presente se entrelaza la relación humana: sed compasivos, amad a vuestros enemigos, rezad por los que os persiguen, perdonad al que os ofende, haced por los demás lo que querríais que ellos hicieran por vosotros. Todo presente. Como en sus curaciones y exorcismos, el suceso presente es señal del reino venidero; en el horizonte brilla la esperanza y transforma el ahora; los que tienen vista aguda y la distinguen actúan en el hoy iluminados por ella. Y su acción es señal del reino para los que no lo disciernen.

La aurora del reino no lleva a la evasión, impone la tarea, es incentivo para obrar. Hay que liberar al hombre, para que viva libre; todo lo que impida el crecimiento o cohíba la libertad, lo que adormece la responsabilidad u obstaculiza el trato es espíritu inmundo que aguarda exorcismo.

La vida cristiana es alegre y sobria, pragmática e idealista. La esperanza y la libertad procuran la alegría; la urgencia de la misión, que avasalla a los demás valores, crea un clima de sobriedad. A él se refería san Pablo en un discutido pasaje: «El plazo se ha acortado; en adelante, los que tienen mujer pórtense como si no la tuvieran; los que sufren, como si no sufrieran; los que gozan, como si no gozaran; los que adquieren, como si no poseyeran; los que sacan partido de este mundo, como si no disfrutaran; porque el papel de este mundo está para terminar» (1 Cor 7, 29-31).

La impaciencia escatológica que domina este texto no le quita su significado para todo tiempo. Clave para interpretarlo es distinguir entre los indicativos (tienen, sufren, gozan, etc.), que expresan la realidad en que se vive, y los modos irreales (como si...), que muestran la actitud que la gobierna. San Pablo afirma que ninguna actividad o estado determina por sí mismo la

orientación de la existencia; ésta se encuentra englobada en una realidad más alta, y recibe su orientación de la tarea por el reino de Dios.

Si el núcleo de la obra de Cristo consiste en restaurar las relaciones humanas, se comprende su insistencia en el perdón mutuo. El perdón no es una condición más para el reino, es la condición indispensable; sin él no hay acceso a Dios, no valen los sacrificios (Mt 5, 24), Dios no perdona (Mt 6,14-15), se cae bajo la ira tremenda (Mt 18,34-35); ha de ser interior *(ibíd.* 35) y continuo *(ibíd.* 22). Sin perdón mutuo y fácil, ninguna relación humana subsiste; proliferan el odio y la enemistad, el hombre se eriza y corta los puentes. Y romper con el hombre es romper con Dios.

A la lucha cristiana pertenecen las metáforas militares de san Pablo. No hay que alarmarse; no pretendemos arengar a los soldados de Cristo ni a los escuadrones de la Iglesia. Lucha cristiana es la del médico con la enfermedad; el cristiano lucha por la paz y con la paz, por el bien y con el bien. Estos son sus objetivos y sus armas. Sus manos llevan hermandad; su mirada, comprensión; su corazón, estima; su palabra, cariño. Este es su arsenal.

En el lenguaje de san Pablo el correaje que tiene ceñido el uniforme es la autenticidad; justicia y salvación son coraza y casco; y las botas del soldado le permiten correr para dar la noticia de la paz; la espada se la procura el Espíritu, y es la palabra que Dios inspira (Ef 6,14-18).

Como hemos expuesto en el primer capítulo, el escenario de la lucha por el reino de Dios es el mundo entero, y es Cristo quien la lleva adelante. La Iglesia no monopoliza la iniciativa, su misión es cooperar con el impulso de Dios dondequiera se manifieste; su postura no es paternalista, pretendiendo saberlo o dirigirlo todo; tiene que escuchar y aprender, para cooperar eficazmente, arrimando el hombro en toda empresa

prometedora, dialogando con todos, ofreciendo modestamente sus músculos y su punto de vista. Puede indicar los baches que vea en la ruta, sin pretender tampoco divisarlos todos.

Por otra parte, debe asumir a veces el papel de vanguardia y avanzadilla. Nadie tiene derecho a ser más entusiasta que el cristiano por la obra de paz y reconciliación en el mundo, sostenido como está por su fe y su esperanza. Nadie debería atarearse con más convicción por la hermandad entre los hombres que uno que ya la goza en el seno de su grupo. Porque la vida cristiana es también goce. El grupo cristiano es alegría compartida, libertad y amor. Quien tiene experiencia de lo que significa estar alegres con el Señor (Flp 4,4), quien encuentra el tesoro, desea hacer partícipes a los demás.

La conducta y las reacciones del cristiano han de ser las de un hombre comprometido, realista y maduro. Piedades extemporáneas, providencialismos infantiles, rebeldías sistemáticas, posiciones irrazonadas, etiquetas partidistas, todo son inmadureces. Frente al mundo, el cristiano lleva un solo *a priori:* la esperanza. Usará tacto, constancia, flexibilidad o energía y soportará el sufrimiento cuando haga falta.

La ambigüedad que descubre en las iniciativas de alrededor pueden desalentarlo y paralizar su acción. Hay quien proclama que el hombre inteligente es por fuerza indeciso; ve tantas razones en pro y en contra de cada opción que al final permanece inactivo. Este razonamiento es falaz. ¿Significaría que de los grandes hombres de acción ninguno fue inteligente? Cabría decir, al contrario, que si la indecisión proviniera de la inteligencia sería de su defecto, no de su sobra. El hombre inteligente de verdad no descubre sólo los pros y contras, es también capaz de juzgar globalmente una y otra alternativa. Nada en este mundo carece de inconvenientes ni está exento de riesgos; el mérito está

en ver cuál de las propuestas tiene razón en lo esencial, atina más con el objetivo, ofrece más garantías de éxito. Entonces, con toda conciencia de sus turbideces, hay que apoyar lo que es justo, bueno o necesario, ayudando a filtrarlo. Es táctica vieja condenar o ignorar un movimiento, una reivindicación, señalando defectos, juzgando por lo periférico, sin querer examinar lo central. Se miran los lunares sin palpar el esqueleto y, lo que es más grave, sin sacarse la viga se hacen ascos a las pajas.

Una conducta de ese género da razón a los fariseos contra Jesús; ellos, ante la curación de un enfermo en sábado, objetaron la violación de un precepto para negar la mano de Dios en el hecho.

Carismas

En su cooperación con la obra de Dios, los cristianos no están solos. La paz que Dios quiere para los hombres es sinónimo de vida, y «el regalo (carisma) de Dios es vida eterna por medio de Cristo Jesús Señor nuestro» (Rom 6,23). Cristo, el resucitado, «subió por encima de los cielos para llenar el universo» (Ef 4,10). Derrama dones, destellos de la vida que él posee; son los que llamamos carismas [7].

Sus dones no se encierran en la Iglesia; así, al menos, se deduce de la cita del salmo 67: «Dio dones a los hombres», y de la frase «para llenar el universo» (Ef 4,8.10). Su vida fermenta en el mundo entero, pero debe ser especialmente visible en la Iglesia. Cada uno recibe su don en la medida en que Cristo se lo da (Ef 4,7); a unos concede ser apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y maestros,

[7] Véase E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, Londres 1964; III: *Ministry and Community in the New Testament*, 63-94.

según la enumeración de Ef 4,11. ¿Para qué estos dones? Con el fin de equipar al pueblo santo para que preste servicio en la construcción del cuerpo de Cristo; la meta de este trabajo es alcanzar la unidad, la madurez del hombre adulto, el desarrollo proporcionado al Cristo total (Ef 4,11-13); hay que ser auténticos viviendo en el amor y hacer así que el cuerpo crezca hacia Cristo que es la cabeza (*ibíd.* 15).

Cada cristiano recibe su don particular o, mejor, la gracia que recibe tiene su rasgo particular, y con ella debe contribuir al bien de todos. Entre cristianos hay igualdad, pero no igualitarismo. Igualdad significa que cada uno tiene ocasión para desarrollar sus posibilidades y que las dotes personales no autorizan el sentido de la propia importancia (Mt 18,1-4). La igualdad supone que el abono se reparte equitativamente por todo el terreno respetando la espontaneidad de la floración. El igualitarismo, en cambio, se empeña en que todas las plantas tengan la misma estatura y todas las flores igual color. Los dones de Dios son diversos y producen diversidad; el que cada uno recibe determina su puesto en la comunidad de creyentes, y no hay que excederse en las aspiraciones (Rom 12,3) como tampoco enterrar el don (Mt 25,25). Pablo y Apolo eran ambos agentes de Dios para llevar a los corintios a la fe, pero cada uno a su manera, según lo que le dio el Señor (1 Cor 3,7).

Sea el que sea, el don equipa al cristiano para su trabajo (Ef 4,11). No se da para deleite propio ni para el narcisismo. Tal era la idea de algunos corintios a los que san Pablo reprocha su exagerada afición al don de lenguas arcanas. Entre paganos, el fenómeno místico o insólito era un fin en sí mismo; para el cristiano, cualquier don está ordenado al bien de la comunidad. No puede afincarse en el orgullo, la propia satisfacción o la devoción privada. La gracia que ha recibido, sea de piedad, oración, afabilidad o elocuencia ha de atra-

vesar la frontera del yo para prestar servicio a otros. Encerrarse y recrearse en su don es obrar en pagano.

La argumentación se apoyaba hasta ahora en el pasaje de Ef 4,7-16. Examinando otras cartas y textos se amplía la idea de carisma. En Rom 12 aparecen como tales no sólo los servicios eminentes prestados a la comunidad, como el de apóstol o profeta, sino también otros humildes y cotidianos, como distribuir limosnas o asistir a los necesitados (Rom 12,8). Es don de Dios tener dotes de predicador, de pensador, de administrador o de enfermero; lo espiritual y lo técnico, todo es carisma.

Su estado de vida es para san Pablo un don (1 Cor 7,7), el esclavo y el libre están llamados por Dios (*ibíd.* 17). Subraya así la unidad del cuerpo de Cristo, integrado por hombres de toda condición y capaz de combinar todas las diferencias. La unidad de la Iglesia no tiene nada que ver con la uniformidad o igualitarismo de que hemos hablado antes. Es una unidad dinámica; sus miembros, precisamente por ser diferentes, pueden contribuir al bien de los demás, cada uno a su manera. Gracias a los carismas es posible la ayuda mutua, que, ejercitada en el amor fraterno, mantiene viva la unidad de la Iglesia, construye la comunidad, según la frase usual de san Pablo. La misma ayuda, proyectada hacia afuera, constituye la misión, y la variedad de sus dones permite a la Iglesia hacerse útil en las diversas situaciones que encuentre.

Una palabra a propósito de la esclavitud. San Pablo no afirma que tal condición humana es don de Dios; no se le ocultaban la infelicidad y degradación del esclavo, y él mismo le aconseja emanciparse si se presenta la ocasión (1 Cor 7,21). Lo que inculca es que todo cristiano debe cooperar al reinado de Dios desde la situación concreta en que se encuentra. Es una llamada al realismo: no hay que esperar «a que las cosas cambien» para empezar a hacer el bien. El verdadero

carisma es la persona, que actúa a través de las circunstancias adversas y a veces valiéndose de ellas.

La variedad de dones fomenta la igualdad fundamental de los cristianos, desterrando la autarquía. Ninguno puede decir a otro «no te necesito» (1 Cor 12, 21); hay una interdependencia de todos respecto a todos, querida por Cristo, que reparte sus dones como quiere *(ibíd.* 12,11). La conciencia de esta voluntad del Señor evita el descontento y la envidia y permite la unidad. No faltaban sin duda rivalidades entre los cristianos de Corinto, cuando san Pablo insiste tanto en esta doctrina, recordándoles que las funciones más humildes y con menos apariencia son las más necesarias (1 Cor 12,22).

El carisma es, pues, el don o habilidad particular que uno posee y que no ha elegido. Representa su posibilidad concreta de trabajo y puede llamarse la vocación de cada uno. Toca al individuo reconocerlo, aceptarlo como dado por Dios y hacerlo rendir en la tarea común, prestando servicio a los demás en esa línea propia y personal.

Encontramos aquí otro aspecto del realismo cristiano, en relación ahora con la propia persona. Consiste en saber que cada uno tiene su cupo de fe (Rom 12,3) y no aspirar a más de lo que es capaz; en aceptar el propio estado de vida, las cualidades y defectos, como punto de partida para la vida cristiana. Requiere una visión objetiva de la propia persona y circunstancias, estimando el grado de eficacia a que podrá llegar y la actividad más favorable para alcanzarlo. Posición y función social, sexo, grado de cultura, dotes de acción, todo es carisma, si se pone al servicio de los demás.

Analizando la doctrina de san Pablo aparecen los carismas como el encuentro de las dotes del individuo concreto e histórico con el impulso del Espíritu. Para probar esta afirmación examinemos los sinónimos que usa de la palabra carisma (regalo). En primer lugar,

«gracia» (don): «Según el don que Dios me ha dado, yo, como hábil arquitecto, coloqué el cimiento» (1 Cor 3,10); se refiere, sin duda alguna, a su calidad de apóstol. Ahora bien, el ser apóstol se llama en Ef 4,11 «dádiva»; en 1 Cor 12,28-29, «carisma»; en Rom 1,1, «vocación». Cuatro términos designan, por tanto, la misma realidad. Si quisiéramos encontrar una diferencia entre don (gracia) y carisma habría que ver en el primero el acto generoso de Dios y en el segundo su resultado en la persona (Rom 12,6). Otro modo de expresión equivalente es «lo que Dios asigna» (Rom 12,3-6; 1 Cor 7,17), paralelo de «gracia» y «carisma», en Rom 12,3-6.

Si examinamos ahora las realidades a que se refieren los términos citados, encontraremos como carismas el celibato (1 Cor 7,7), las palabras sabias o que instruyen, el don de fe, los milagros y curaciones, la profecía, las luces para discernir inspiraciones, el hablar diversas lenguas o traducirlas (1 Cor 12,8-11); en una lista más completa, algunos de cuyos términos son repetición de los anteriores, aparecen: ser apóstoles, profetas o maestros, hacer milagros, los dones de curar, la asistencia a los necesitados, la capacidad de dirigir, las diferentes lenguas (1 Cor 12,28).

Entre los dones o «dádivas» de Ef 4,11 se enumeran los apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros.

Los términos citados, por tanto, prácticamente sinónimos, cubren realidades tan dispares como apóstol, enfermero, administrador o célibe, o sea, dones extraordinarios específicamente cristianos, habilidades y estados de vida.

¿Qué conclusión cabe sacar de esto? A nuestro parecer, la siguiente: que el carisma no consiste solamente en el impulso del Espíritu que empuja a poner las dotes personales al servicio de los demás, sino tam-

bién en la posibilidad misma de acción, en la realidad que precede al impulso, como tener habilidades para la administración o la asistencia. En fin de cuentas, el carisma o don de Dios consiste en ser tal persona, con tales dotes concretas. El don puede ser de nacimiento, de propia elección o favor especial de Dios, como la inspiración profética o el llamamiento a ser apóstol. Otros pueden ser dotes psíquicas, como probablemente los fenómenos extáticos o el hablar en lenguas arcanas.

Carisma sería, pues, fundamentalmente la persona misma con sus disposiciones innatas y adquiridas, con su temperamento y carácter, su herencia o historia. En ésta puede intervenir Dios, concediendo enriquecimientos especiales, como la vocación apostólica o la inspiración profética.

Dicho de otra manera: carisma es la personalidad dinámica, el uso de las propias dotes en el propio ambiente, bajo el impulso del Espíritu de Dios, y mirando al bien de los demás. Dotes brillantes y extraordinarias, o modestas y comunes. Todas son necesarias para la vida y la misión de la Iglesia.

Así concebido se da el carisma, como era de esperar, también entre los no cristianos. Cada vez que un hombre pone sus cualidades al servicio de los demás, está movido por el Espíritu de Dios y ejercitando su carisma. El cristiano sabe de quién le viene ese carisma y conoce que el dador está presente en el don y que espera una administración fiel y fructífera. El triunfo de Cristo está en que los hombres se pongan a la tarea común, al servicio recíproco. El pagano considera sus dotes personales como municiones para la lucha entre rivales. El cristiano, como instrumentos para el bien ajeno.

Cada miembro de la Iglesia es, pues, un don de Dios, que merece consideración y respeto. Cuando uno ejerce su carisma, sea el que sea, representa a Cristo, pues

está cumpliendo su encargo. Para recalcar el respeto debido a los otros en la cooperación cristiana usa san Pablo un verbo muy fuerte: «Subordinaos unos a otros, por reverencia a Cristo» (Ef 5,21). Todos a todos; ésta es la autoridad del carisma.

CAPITULO IV

«DONDE HAY ESPIRITU DEL SEÑOR, HAY LIBERTAD» (2 Cor 3,17)

LIBERTAD CRISTIANA
LEY, MORAL, OBEDIENCIA
SIGNIFICADO DE LA RELIGION

En los capítulos anteriores han menudeado las alusiones a la libertad propia del evangelio y del cristiano, pero un punto tan importante merece ser tratado con detención. Además, varias otras cuestiones están ligadas a la de la libertad: la primera, la de la ley, desde la propia Ley de Moisés, y la tentativa de perfección por la observancia de la ley. Segunda, la cuestión de la obediencia, teniendo en cuenta el nuevo estado de conciencia de la humanidad presente. En tercer lugar, las condiciones para una estructura cristiana. Finalmente, la cuestión de si el cristianismo es una religión en el sentido ordinario del término. Comenzaremos por el conato fariseo de obtener la perfección y justificarse ante Dios por el exacto cumplimiento de una ley.

I

EL FARISEISMO

La gran tentativa de perfección moral, con intención de salvar la distancia entre el hombre y Dios, fue la de los fariseos [1]. Ante la dureza del pueblo y el fracaso de la predicación profética, que culminó con la depor-

[1] Seguimos la excelente exposición del fariseísmo de P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*. II: *La symbolique du mal*, 115-144.

tación a Babilonia, se buscó un nuevo camino. Desaparecido como nación, Israel centró su religión y su orgullo en la Ley. En vez de profetas hubo intérpretes; en vez de inspiración, enseñanza. En este ambiente va cristalizando el grupo o secta de los fariseos (= separados), que se proponen realizar la ética de los profetas en el detalle de la vida. Para ellos, la Ley o Torá es una instrucción divina que enseña al hombre cómo tiene que vivir; en este supuesto, no queda al fiel más que estudiar la Ley y ponerla en práctica en todo sector de su existencia. El ideal que los fariseos se proponen realizar es la heteronomía integral, en otras palabras, lograr que cada detalle de la vida, pública o privada, esté regulado por una disposición o estatuto divino, encontrado en la Ley.

La Ley escrita, sin embargo, no podía prever todas las circunstancias posteriores; para suplir a esta deficiencia se va completando con una Ley oral que acumula en forma de jurisprudencia series de casos típicos que puedan servir de norma en toda circunstancia. Los diversos estratos de Ley oral se van sedimentando y constituyen un cuerpo legal que goza de la misma autoridad que la ley escrita. El hombre, por su parte, se compromete a observar íntegramente cada uno de los preceptos de la Ley, escrita u oral, para alcanzar una perfección moral que le permita estar en paz con Dios.

Este empeño de perfección presupone la responsabilidad individual, no sólo colectiva. Fueron Jeremías y Ezequiel, profetas del tiempo del desastre, quienes despertaron esta idea en Israel. Representó un progreso manifiesto de la conciencia; pero los fariseos le acoplaron el concepto de libertad ilimitada, que exacerbó el sentimiento de responsabilidad personal. Según ellos, el hombre es bueno o malo simplemente porque quiere; la perfección le es posible, pues la observancia total está a su alcance.

Consecuencia de esta doctrina fue demarcar la se-

paración entre justos y pecadores: justo es el hombre bueno, porque se ha propuesto serlo y lo cumple; pecador es el malo, por propia decisión. Cada uno es plenamente responsable de su estado, para bien o para mal. Doctrina de voluntarismo despiadado. El mero estudio o ignorancia de la Ley establecía una línea divisoria, pues no podía aspirarse a la perfección sin un conocimiento detallado de las normas; esto explica el desprecio que los doctos sentían por el vulgo: «Esa plebe que no entiende de la Ley, está maldita» (Jn 7, 49).

No podían negar los fariseos la existencia de malas inclinaciones en el hombre. Pero, en vez de considerarlas una limitación de la libertad, las explicaban atribuyendo su origen a Dios, quien desea que el hombre las venza y así adquiera méritos.

El concepto de mérito es típicamente fariseo. En el Antiguo Testamento se hablaba de recompensa, no de mérito. La diferencia estriba en que la recompensa depende de la generosidad del donante, mientras que el mérito exige una paga en proporción a la obra realizada y como efecto suyo propio.

El mérito, según los fariseos, produce una plusvalía en el hombre; el pecado, en cambio, lo devalúa, lo mengua. Como Dios aprecia los valores objetivos, se complace en el justo por su valor intrínseco, y detesta al pecador, culpable de su mísero estado. De este supuesto provenía la condenación implacable del prójimo; si Dios condena a los pecadores, también el justo tiene razón en condenarlos.

Otra consecuencia de la concepción farisea de la libertad es la posibilidad del cambio de vida por una simple decisión de la voluntad. Según ella, el hombre, siendo plenamente libre, puede cambiar su rumbo o su conducta cuando quiera. Tampoco hablaban así los libros inspirados; exhortaban a la conversión, es decir, a la vuelta a Dios como respuesta a su llamada; nunca

de la media vuelta del hombre dentro de sí, por propia iniciativa y contando únicamente con sus propios recursos.

Fariseos y profetas

El contraste entre la doctrina farisea y la predicación profética es profundo. No es que los profetas no descendiesen a pormenores de conducta moral, pero éstos estaban siempre en función de una totalidad, de una exigencia radical y vital de relación con Dios. Ante todo, predicaban la fidelidad a un Dios personal, no a un código escrito; el código, las normas morales concretas debían ser expresión y guía de la relación con Dios. Lo fundamental era el diálogo, el intercambio con Dios, que en su formulación más atrevida usaba términos de amor conyugal entre Dios y su pueblo (Oseas 2). La conducta era consecuencia de la actitud; la ética, de la entrega. En la concepción profética el pecado es global: consiste en una actitud vital equivocada que provoca la ruptura con Dios; los actos pecaminosos no son sino riachuelos por los que corre el agua corrompida de la actitud.

Para el fariseo, entregado a la observancia de una Ley en la que ve plasmada la voluntad de Dios, todo mandamiento es igualmente importante, pues cada uno expresa la misma suprema voluntad. Lo decisivo es obedecer a Dios, sea en lo que sea; y toda la vida, aun en lo mínimo, ha de ser ejercicio de esa obediencia. La obsesión con ser fiel al detalle eclipsa la relación personal con Dios: el observante se relaciona, en el caso límite exclusivamente, con el texto escrito. La relación hombre-Dios se convierte en la de hombre-ley.

Al reducir el campo de visión al ámbito de la obediencia, a los preceptos, se concibe también la relación con Dios sólo en términos de obediencia, no ya de entrega filial o de fidelidad por amor. Dios se convier-

te en el amo que inspecciona el proceder de sus criados.

De esta manera, la relación vital con Dios pasa a ser una relación jurídica; la experiencia de Dios cede el paso a la enseñanza de un código. La percepción profética de lo que Dios merece y exige establecía el grado de importancia de los preceptos y era capaz de cribar los estratos de leyes para conservar lo válido. La enseñanza farisea, en cambio, basada en el método analítico y privada de la intuición de lo divino, lo almacenaba todo y a todo atribuía vigencia perenne.

El profeta denunciaba el pecado-actitud; el fariseo acusa de cada infracción particular a una regla. El profeta atacaba las malas resultantes, el fariseo combate cada una de las componentes. En vez de agobiarse y atosigar a los demás, como hacía el fariseo, regulando cada pormenor, el profeta llama primero a una vida más plena que luego se encauzará según lo exijan las circunstancias. La vida es el diálogo con Dios, la comunión con él; lo demás seguirá.

Se pasa de los ojos de fuego a las gafas del miope; del aliento del espíritu a la caja registradora. Se crea una religión práctica y verificable. Se alcanzará la perfección paso a paso o pasito a pasito, por acumulación laboriosa de detalles. Pero hay que proponer una cuestión: ¿Es la religión, ante todo, práctica, o es más bien una alegría, una efusión de familia? ¿Es la ética lo primero, o es consecuencia?

Obediencia a la Ley

Cuando para cada aspecto y circunstancia de la vida está ya enunciada la voluntad de Dios, basta informarse y ponerla en práctica. La interpretación de la jurisprudencia en cada nueva coyuntura no es más que explicitación del texto sagrado, y se reviste de su misma autoridad; aunque la colección legal se acrece, nada

es nuevo ni queda nada por inventar. El espíritu huelga, su soplo inicial bastó para todas las épocas.

El fariseo opta por la obediencia absoluta a esa voluntad divina formulada en la Ley; renuncia libremente a su libertad e iniciativa, se somete a una esclavitud voluntaria. Adopta la política del no riesgo, de la seguridad total. Y, como lo importante es obedecer, cualquier precepto, mínimo o capital, adquiere máxima importancia en virtud de la obediencia que exige.

La religión se concibe en términos de culpa-mérito; esta concepción se proyecta en Dios, que se presenta como acreedor del culpable y pagador del justo. No hay más que un paso a la postura mercenaria del que busca méritos cobrables; y como éstos dependen de la fidelidad al detalle, toda la atención se concentra en la Ley, olvidando al legislador. Dios lo ha dicho todo, no tiene nada que añadir, se limita a vigilar. El ímpetu hacia Dios, respuesta a la llamada profética, la alegría del encuentro y del diálogo quedan desmembrados en el cultivo de la minucia y en la obsesión del escrúpulo.

El fariseo es un integrista moral: *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu,* un fanático de la observancia. El profeta, en cambio, ponía la intransigencia en la disposición hacia Dios, en la orientación del ser, sabiendo que por ahí empieza la curación del pecado. Mientras el profeta va a lo central, el fariseo insiste en lo periférico o consecuencial. De aquí la diferencia entre pecado, ruptura con Dios por la mala orientación de la vida, y culpa, infracción de una norma legal.

En la concepción profética el hombre se define por su relación con Dios, expresada en la alianza que constituye al pueblo; el hacer será una expresión del ser, según la moral de «nobleza obliga»; la iniciativa vino de Dios, que escogió a un pueblo para ser suyo. En la concepción farisea, por el contrario, no se parte de la iniciativa de Dios, sino de la del hombre: se empieza

por el hacer para llegar al ser, como si en lo que toca a la vida una totalidad pudiera obtenerse por acumulación de elementos sin una entidad superior integradora y unificadora.

La Ley fue adquiriendo rasgos casi divinos. Dejó de ser un acontecimiento histórico contingente y adecuado a una circunstancia para convertirse en una entidad absoluta, eterna, supratemporal, ahistórica, norma de la creación misma, sabiduría divina preexistente. Al atribuírsele tales características, ya no podía hablarse de adaptarla a los tiempos, exigía un literalismo sin excepción. Su trascendencia la despegaba del contexto histórico, le confería un halo de misterio que hacía improcedente toda pregunta sobre el sentido de las observancias prescritas. Esto explica la permanencia o readopción de antiguos tabúes de impureza o pureza legal, pertenecientes a la época preprofética. Siendo ocasión de obediencia a la Ley trascendente, era ocioso escudriñar su sentido o la intención del que lo estableció. En virtud de esta divinización de la Ley, nada pasaba de moda, todo conservaba la misma actualidad.

El celo por la Ley llevaba al proselitismo, que se esforzaba por ensanchar el dominio de la virtud, es decir, de la observancia. Unicamente el conato de convertirlo justificaba el acercamiento al pecador.

Puede adivinarse la tensión interior que exigía la actitud farisea; para conservarse sincera había de estar siempre de puntillas, oteando su horizonte de observancias para descubrir la que reclamaba inmediato cumplimiento. No es extraño que la hipocresía acechara al fariseo; bastaba relajar la tensión, aflojar la vigilancia, para traicionar el ideal. Y entonces no quedaba más refugio que la apariencia, manteniendo una tesitura exterior que no nacía de un ímpetu interno; es lo que Cristo llamó «el sepulcro encalado» (Mt 23, 27).

Fracaso del fariseísmo

Según el Nuevo Testamento, la empresa farisea desemboca en un fracaso cuya raíz es la imposibilidad física de la observancia total. En primer lugar, el hombre no es capaz de mantener semejante tensión y, en segundo, no es tan libre como se lo imaginaban los fariseos. La Ley demuestra ser un ideal no realizable, y la perfección integral por medio de la observancia, un imposible. Esta es la que san Pablo llama la «maldición de la Ley»: «Los que se apoyan en la observancia de la Ley llevan encima una maldición, porque dice la Escritura: "Maldito el que no cumple todo lo escrito en el libro de la Ley"» (Gál 3,10); por tanto, «nadie podrá justificarse ante Dios aduciendo que ha observado la Ley; con la Ley sólo se consigue tener conciencia del pecado» (Rom 3,20).

Es más, la Ley fomenta la transgresión. El pecado cristaliza ante la prohibición del precepto; el mandamiento pone en efervescencia el desorden interior que, desafiado por el precepto, se plasma en deseo de transgresión. Es precisamente el mandamiento quien permite al pecado desplegar toda su malicia. «La Ley intervino para que proliferase la culpa» (Rom 5,20); «las pasiones pecaminosas, atizadas por la Ley, activaban en nuestro cuerpo una fecundidad de muerte» (7,5); «si no fuera por la Ley, no habría conocido el pecado» (7,7), «tomando pie del mandamiento, el pecado despertó en mí toda clase de deseos» (7,8); «el mismo mandamiento, destinado a darme vida, me daba muerte» (7,11); «el pecado usó una cosa buena para darme muerte, y, de ese modo, por el mandamiento, el pecado resultó más criminal que nunca» (7,13).

La Ley produce la alienación: por una parte, el hombre comprende que el precepto es justo; por otra, el mismo precepto exacerba su inclinación mala; se encuentra descoyuntado por dos fuerzas antagónicas. Si

se identifica con su parte mejor, la voluntad, rechaza con ello sus instintos, que se proyectan como una antipersona enemiga, «el pecado»: «el bien que quiero hacer, no lo hago; el mal que no quiero hacer, eso es lo que me sale. Entonces, si hago precisamente lo que no quiero, señal que no soy yo quien actúa, sino el pecado que llevo dentro» (7,20). Es la esquizofrenia: «Yo, que con mi razón estoy sometido a la Ley de Dios, por mis bajos instintos soy esclavo de la ley del pecado» (7,26).

El intento de lograr la vida practicando la observancia lleva, pues, a la desintegración y a la muerte, por la imposibilidad de alcanzar la meta propuesta.

Pero la maldición de la Ley llega más hondo. La imposibilidad de cumplirla dejaría todavía en buena luz el deseo de la voluntad. San Pablo, en cambio, estima que el mismo deseo de salvarse por la observancia pertenece a la esfera del pecado. En primer lugar, porque hace esclavos; el propósito de obtener la perfección por la fidelidad escrupulosa a una ley supone una renuncia a la libertad personal, que es contraria al designio de Dios: «Estábamos esclavizados por lo elemental», «prisioneros, custodiados por la Ley» (Gál 4,3; 3,23); la Ley son «rudimentos sin eficacia ni contenido, que hacen al hombre esclavo» *(ibíd.* 4,9), y el esclavo vive en el temor (Rom 8,15), que impide su desarrollo y borra los trazos de la imagen de Dios en él.

Pero el rasgo que condena radicalmente toda la empresa de justificarse ante Dios por la observancia de una ley es su egocentrismo: encierra al hombre con su perfección, centrándolo en sí mismo y en la fidelidad a su observancia; la conciencia de su esfuerzo crea el orgullo y la propia satisfacción, que se traduce en la idea de mérito. Pretende realizarse y salvarse por el propio conato, bajo la mirada del juez duro y exigente, que lo mantiene en temblorosa vigilancia. Empresa

triste, que no consigue su objetivo; dispersiva, por la multiplicidad de lo mandado; alienante, por la escisión interior; aisladora, inmisericorde para con los demás.

Rompe el diálogo con Dios, cuya voz no es llamamiento, sino inquisición; rompe con el hombre, al que juzga y condena en nombre de la propia fidelidad. El hombre de la observancia vive encorvado sobre sí mismo, cegadas las puertas al exterior. Pero tampoco consigo está en paz, pues se constituye en su propio juez.

La exigencia que deriva de la santidad divina —mensaje del profeta— suscita en el hombre una tendencia a la imitación, unificada, personal y continua, una actitud libre y alegre que se enfrenta con las realidades que va encontrando. La misma inaccesibilidad del ideal, «sed buenos del todo como es bueno vuestro Padre del cielo» (Mt 5,48), constituye un incentivo que elude el escrúpulo, y es garantía de misericordia.

El empeño fariseo de perfección, minucioso y atomizado, pretende alcanzarla centímetro por centímetro; planifica la vida según las observancias particulares, cuadricula la existencia, ahogando su libertad. El ideal está en el hombre mismo y cortado a su medida. En su interior, él mismo es su fiscal; lo estima todo con valoración jurídica, con examen y sentencia continuos y análisis interminable de la pureza de intención. No da la primacía a la mirada de Dios, sino al propio juicio.

El pecado denunciado por el profeta es una crisis en la relación con Dios; buscando el diálogo, obtiene el perdón. La culpa farisea, por el contrario, es sentencia pronunciada en el propio tribunal; como éste es la última instancia, no deja lugar a la espontaneidad de Dios y así no encuentra la misericordia. El hombre, con su examen continuo y obsesivo, se sabe irremediablemente culpable y, por tanto, objeto de la «ira» divina. Su doctrina de la libertad sin límites, además,

enseñándole que ser bueno depende sólo de él mismo, lo lleva a la desesperación.

Para salir de su laberinto, tensa el esfuerzo de observancia, pero sólo consigue aumentar el sentido de culpa. Busca entonces ritos expiatorios o absolutorios que le procuren alivio. Con esto, además de la observancia, se impone la carga del ritual, y la exactitud que éste requiere es nuevo motivo de preocupación y nueva fuente de culpabilidad.

El hombre vive así encerrado en sí mismo, abrumado por su vana tentativa de perfección. En fin de cuentas, es un conato superficial, que pretende curar la enfermedad atacando los síntomas, sin acabar con el virus que la produce; es más, el virus prolifera.

Construye sobre una base falsa: la ilusión de su libertad y responsabilidad plenas. A pesar de su fracaso continuo, se enorgullece de la tenacidad de su esfuerzo y de la aceptación integral de la propia responsabilidad. Es casi un desafío a Dios, inconsciente por supuesto: basta con que él me diga cómo tengo que vivir, que yo me encargo de cumplirlo. Presume de una autonomía total en el terreno de la ejecución; si Dios no existiera, no lo echaría de menos. Enfrentándose con los fariseos, la primera bienaventuranza muestra el verdadero cimiento de la perfección humana: «Dichosos los que se saben pobres» (Mt 5,3); es precisamente el realismo respecto a la propia limitación el que obliga a salir de sí mismo y buscar la salvación en Dios; y «todo el que busca encuentra» (Mt 7,8).

El hombre es sujeto de relación personal; en ella encuentra su felicidad y por ella alcanza su pleno ser de hombre. Para ser capaz de entablar relación se requiere apertura a la interpelación y al encuentro. El mal del hombre es la cerrazón, la autonomía orgullosa y aisladora que se reserva la propia vida y se erige en valor supremo. La pretensión de autonomía respecto al Dios vivo y dador de vida es la gran ruina del hom-

bre; él mismo se condena a la muerte. Porque además Dios no quiere al hombre para reservárselo; al contrario, el impacto del Espíritu derriba su cerca y lo abre a los otros.

Uno de los modos más sutiles de autonomía es el propósito de obtener la perfección por la observancia de una Ley. Por eso el deseo de «justificarse por la Ley» pertenece a la esfera del pecado, por bueno y laudable que parezca.

El mal del hombre es vivir sin relación; el bien, vivir en relación con Dios y su prójimo. No pensemos, sin embargo, que Dios busca «imponer sus derechos». El no creó al hombre para tener súbditos a quienes mandar, sino hijos a quienes amar. Dios, que dio vida al hombre, quiere llevarla hasta el cabo. No trata de ejercitar dominio, sino de comunicar su vida. Por eso, el espíritu de esclavitud y temor propio del que vive según la Ley está excluido del cristianismo. Con Cristo ha llegado el momento de la mayoría de edad (Gál 4, 1-5); a los ojos de Dios, el hombre no es ya un niño a quien se manda, sino un hijo adulto a quien se confía una misión responsable.

La observancia escrupulosa, privando al hombre de libertad e iniciativa, lo mantienen en el infantilismo, contra el propósito de Dios. La organización libre de la vida, mirando al bien propio y ajeno y respetando la espontaneidad, es necesaria y cristiana. La esclavitud a una observancia, de cuyo exacto cumplimiento se espera la perfección y el agradar a Dios, es fariseísmo. La fidelidad a lo dispuesto por temor al que manda o a su castigo no es cristiana. Siguiendo a los profetas y a Jesucristo, hay que centrar la vida en la relación filial, espontánea, amorosa y libre con el Padre del cielo; la conducta derivará de esa actitud fundamental y la inevitable debilidad se encontrará siempre con la misericordia.

II

LA LIBERTAD

El término libertad tiene dos acepciones. En primer lugar significa un estado, «ser libre», opuesto a «ser esclavo» o a «estar prisionero»; manifiesta, por tanto, la ausencia de atadura o servidumbre, y las más de las veces implica la desvinculación de un pasado. Se es libre por cesación o alejamiento de una circunstancia pasada que impedía la libertad. Para referirnos a este primer sentido usaremos la palabra «liberación».

En segundo lugar, libertad significa la posibilidad de decidir la propia acción; se ejercita en el presente mirando hacia el futuro y pertenece al mundo de la relación, determinando el modo de acercarse a personas o cosas; la llamaremos «libertad» a secas.

La liberación constituye al hombre en estado de persona; la libertad es el ejercicio de la actividad personal. La primera es requisito y salud; la segunda, vida y acción. A menudo se habla de libertad sólo en el primer sentido; así es como la entienden los llamados movimientos liberadores. Su ímpetu tiene una razón muy válida: la liberación es requisito indispensable para ser hombre y no animal o cosa; pero no hay que detenerse en ella: la liberación es sólo un preliminar para la libertad.

La libertad, como hemos dicho, decide en cada caso la relación que el individuo establece con personas o cosas. Su esencia ha constituido siempre problema. Generalmente se describe como una opción en un cruce de caminos, pero hay que preguntarse si los dos términos de esta opción —el bien y el mal— son dos caminos de libertad. Parece que no; de hecho, se elige entre avanzar en la libertad —la decisión recta— o renunciar a ella —la decisión mala—, entre vivir o despeñarse. Para conservarse libre hay que elegir lo bueno;

la decisión viciada agarrota la libertad en mayor o menor grado y puede llegar a asfixiarla: la opción real versa sobre seguir siendo libre o volver a la esclavitud.

Libertad y amor

Dos caminos se cruzan ante el hombre: uno, el egoísmo, lleva a vivir para sí; el otro, la hermandad y la dedicación, a vivir para los demás. Cada opción egoísta mengua las posibilidades de altruismo; va minando la propia libertad hasta caer en la esclavitud al propio yo, que es el pecado.

Para usar rectamente la libertad hay que enfrentarse con el otro como persona, respetando su calidad humana; la hermandad pide igualdad y que los pies se apoyen en la misma tierra. En cambio, si se considera al otro como objeto y se le mira desde la plataforma elevada del yo, la relación que se instaura es la de explotación, en forma sutil o descarada. El egoísmo, por tanto, destruye la relación personal, que sólo se da entre quienes se consideran fundamentalmente iguales. El hombre libre es capaz de abrir su puerta y encontrar a los otros en la calle; el egoísta la abre únicamente para encerrar a los demás en su mazmorra. El primero reconoce la estatura humana de su prójimo y lo mira de igual a igual; el segundo lo reduce a un pigmeo y lo usa para subirse encima.

El hombre liberado, exento de opresión y temores, crea nuevos vínculos de solidaridad y amor. Sólo la estima y la amistad vinculan sin esclavizar; amar es crear con los demás vínculos de libertad. De hecho, el hombre no puede vivir despegado de todo; anudará relaciones, buenas o malas; si no de amor, de temor, sea dominando o sometiéndose. Al negarse a la relación del amor se encadena a otras que lo destruyen.

Quien imita a Dios y ama como él suscita libertad y vida. Así se comportaba Cristo con pecadores y des-

creídos, a pesar de los reproches de los fariseos (Mt 9, 11); ofrecía su amistad haciéndose comensal, su mano iba a la fuente con manos de ladrones. La indignación o la reprimenda no redimen, por ser coacción y no originar una respuesta libre; sólo la revelación del amor suscita la respuesta libre, el vínculo de entrega voluntaria que, respecto a Dios, es la fe.

Sentirse amado hace sentirse libre. Mientras se nota en torno la indiferencia, la hostilidad o el odio, cuesta serlo. Sólo en ambiente de estima y amistad se es libre sin esfuerzo. Lo extraordinario de Cristo fue su libertad total en una atmósfera de incomprensión por parte de sus discípulos y de enemiga por parte de las autoridades judías. Cristo quiso a los que no lo querían, y su grito en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», queja de una fe desolada, brotó quizá de no sentir siquiera el amor del Padre que lo había acompañado siempre [2].

Cuando Jesús llega al colmo del sufrimiento, el Padre se retira; no quiere que la decisión de morir por los hombres sea resultado de un apoyo exterior, sino plenamente libre, toda de Jesús mismo. Si Cristo se hubiera sentido sostenido por un consuelo, la muerte no habría sido enteramente suya, el mérito habría estado compartido. El había de llegar solo al heroísmo total, sin que entrase en su decisión ningún factor externo. Cristo llega a la cima de la fe y de la entrega: «Dios mío, Dios mío», pero en una sequedad absoluta, sin sentir el cariño del Padre: «¿Por qué me has abandonado?». Es el acto adulto por excelencia, sin sonrisa ni caricia. También el amor del Padre llega a su colmo al querer que su Hijo sea hombre plenísimamente, que tome él solo su máxima decisión adulta y responsable. La omnipotencia se usó para hacer al hombre más libre; Dios ocultó su poder para que el hombre creciera.

[2] Véase G. Fackre, *Humiliation and Celebration*, 110-119.

Pero el Padre no era mero espectador; él estaba en el Hijo; la agonía de Cristo tocaba también al Padre. El Padre es como su Hijo (Jn 14,9); si el Hijo es amor que sufre y se sacrifica, así es el Padre. Decir que Dios es impasible significa que nada humano puede cambiar su ser ni modificar su designio: Dios es amor sin vacilaciones, compacto y sin fisuras. Su ser y su voluntad son amor constante; pero ¿han de ser despego insensible?, ¿reacciona sólo por voluntad fría?, ¿hay en Dios una serenidad olímpica que no se solidariza con el dolor de su criatura?

Impasible e insensible no son sinónimos. El primero es un término filosófico que denota la absoluta libertad de Dios y la perennidad de su ser, nunca condicionadas por su creación. Insensible, en cambio, no es un término filosófico, sino vital. Y no hay que olvidar que el símbolo Padre, que se aplica a Dios, parte de una realidad humana. Lo menos que puede significar es amor, preocupación por los hijos. ¿Ha de excluir el dolor por ellos? El ser de Dios es ciertamente un misterio sin límite y no podemos conocerlo más que por que él se ha revelado, sobre todo en Jesucristo, «reflejo de su gloria e impronta de su ser» (Heb 1,3). Hay, sin duda, en Dios abismos inaccesibles a toda comprensión humana. Pero él nos ha revelado rasgos suyos que pueden conceptuarse —imperfectísimamente, por supuesto, pero con verdad— en palabras de hombres, y el principal de todos es que es Padre.

Como Padre, es todo lo contrario de un tirano. Su amor sabe esperar, no constriñe la libertad. En la parábola del hijo pródigo lo deja marchar y no va a aliviarlo en su miseria para que la decisión de volver fuera plenamente suya; lo espera, sin embargo, y le sale al encuentro en cuanto vuelve. El hombre es libre de correr su aventura, el Padre no se ofende; aunque el joven se porte mal, es siempre hijo y objeto de su amor. Queriéndolo como lo quiere, sabe, sin embargo,

esperar en la crisis y dejar que su hijo madure; el retorno será libre, no impuesto ni forzado. El amor no excluye dejar que el hijo sufra, si es para su bien y crecimiento.

A la vuelta, no tolera que su hijo se humille: lo besa, interrumpe sus palabras contritas, lo viste de gala, le pone el anillo. Su amor no pide triunfos, sólo despertar amor; ésa es su victoria.

En el Calvario, Dios está presente, pero se oculta, abandona; no muestra poder, sino renuncia al poder, vulnerable impotencia: se expone a la llaga, se deja herir por el hombre. Omnipotente es el amor capaz de sobrellevarlo todo. Dios es el amor que puede resistirlo todo sin apagarse, sin convertirse en odio o tomar venganza. Puede darlo todo sin pedir nada, puede darse por quien lo desprecia, lo ignora o lo insulta; sabe retirarse por el bien del mundo, quedar en segundo término, a riesgo de ser negado; sabe hacer el bien sin imponerse, porque, de lo contrario, la respuesta que obtendría no sería amor, sino miedo y sumisión forzada; para no menguar la libertad del que recibe, ama discretamente, sin absorber ni deslumbrar, casi de incógnito, por alusiones, sugerencias o indicios. Quiere que la persona crezca, que sea más libre y responsable, y por eso se mostrará cada vez menos. A medida que el hombre comprenda más, más se retirará él, pues le irá pasando la iniciativa. Cuanto más libre e independiente sea el hombre, más recatado será Dios. Así el hombre puede encontrarlo en el terreno de la pura amistad, no en el socorro.

Pero ese amor discreto es invencible. El domingo sigue al viernes y Dios reivindica su amor, desplegando la fuerza de su brazo. Es omnipotente porque tiene todos los recursos, y ni la muerte es capaz de interceptar su victoria.

Libertad cristiana

Dios dio al hombre el dominio de la creación, constituyéndolo señor de la tierra; pero el hombre se sometió a la tierra, haciéndose esclavo de los elementos del mundo; el dominio, en cambio, lo ejercitó sobre su semejante. Cristo, liberándolo de la esclavitud y del egoísmo, le señala el sendero de la ayuda a los demás y el sacrificio por ellos. Seguir ese camino es crecer en libertad; escoger el opuesto es volver a la servidumbre.

La capacidad de amar es proporcional a la libertad de que se goza; Cristo amó hasta el final porque era libre hasta el fondo de su ser. Toda atadura de pecado o de temor es impedimento para el amor y la dedicación. Por eso san Pablo proclama tan alto su libertad cristiana: «Soy libre y nadie es mi amo» (1 Cor 9,19), y la recomienda a los cristianos: «Pagaron para compraros, no os hagáis esclavos de hombres» *(ibíd.* 7, 27); «no somos hijos de esclava, sino de la mujer libre» (Gál 4,31); «para que seamos libres nos ha liberado Cristo..., no os dejéis atar de nuevo al yugo de la esclavitud» *(ibíd.* 5,1). Incluso quien socialmente era esclavo debía eliminar de sí el espíritu servil: «Si el Señor ha llamado a uno que era esclavo, el Señor le ha dado la libertad» (1 Cor 7,22).

La libertad es efecto y expresión de la nueva condición de hijos, de la mayoría de edad del hombre proclamada por Cristo:

«Mientras el heredero es menor de edad, en nada se diferencia de un esclavo, pues, aunque es dueño de todo, lo tienen bajo tutores y curadores hasta la fecha fijada por su padre. Igual nosotros, cuando éramos menores, estábamos esclavizados por lo elemental del mundo.

»Pero cuando se cumplió el plazo envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, sometido a la ley, para rescatar

a los que estaban sometidos a la ley, para que recibiéramos la condición de hijos. Y la prueba de que sois hijos es que Dios envió a vuestro interior el Espíritu de su Hijo que grita: ¡Abba! ¡Padre! De modo que ya no eres esclavo, sino hijo, y si eres hijo, eres también heredero por obra de Dios» (Gál 4,1-7).

Antes de que viniera Cristo, los hombres, aun siendo hijos de Dios, estaban de hecho en condición de esclavos, «prisioneros del pecado», «custodiados por la ley», «esclavizados por lo elemental» (Gál 3,22-23; 4,3), sometidos a la niñera: «La Ley fue nuestra niñera, hasta que llegase Cristo y fuéramos rehabilitados por la fe» *(ibíd.* 3,24).

La fe en Cristo hace al hombre mayor de edad, hijo adulto a imagen del Hijo, y, según lo expresa san Pablo en términos de su cultura, recibe la túnica que muestra su nueva condición: «Porque todos, al ser bautizados para vincularos a Cristo, os vestisteis de Cristo» (Gál 3,27). La nueva dignidad de hijos quita toda importancia a las diferencias anteriores: «Se acabó el judío y el griego (diferencia de raza y cultura), el siervo y el libre (de clase social), el varón y la hembra (de sexo): vosotros hacéis todos uno con Cristo Jesús» *(ibíd.* 28).

La prueba de que somos hijos de Dios no es un acto jurídico exterior, sino una experiencia interna del Espíritu, que inaugura una nueva relación con Dios, semejante a la de Cristo; la intimidad y la confianza con Dios se expresan en el apelativo «Padre mío» (Abba)[3]. El Espíritu de Cristo nos hace parecidos a

[3] El apelativo *abba* no se traduce por «papá», sino por «Padre mío» o «querido Padre»; véase J. Jeremias, *The Prayers of Jesus*, Londres 1967, 57-65. Indica la relación íntima y confiada del hijo con su padre; el Señor enseña a los discípulos a usarlo para dirigirse a Dios (Lc 11,2), y les prohíbe emplearlo con los hombres (Mt 23,9).

él, hijos adultos que tratan familiarmente con su Padre, que aceptan las tareas que él les encarga, con disponibilidad libre y cariñosa. San Pablo insiste: «Ya no eres esclavo, sino hijo y heredero» (Gál 4,7); en este supuesto de dignidad y libertad se ejercita la obediencia a Dios.

Poseyendo el mismo Espíritu, todos los hombres tienen acceso al Padre (Ef 2,18), «gracias a Cristo todos tenemos libre acceso con la confianza que da la fe en él» *(ibíd.* 3,12). La puerta de Dios no está controlada por ningún hombre, es el Espíritu mismo quien hace entrar y aleja todo temor: «Mirad, no recibisteis un Espíritu que os haga esclavos y os vuelva al temor, recibisteis un Espíritu que os hace hijos y que os permite gritar: ¡Abba! ¡Padre!» (Rom 8,15).

San Pablo parece haber penetrado más que ningún otro el mensaje de mayoría de edad promulgado por Cristo. Sólo él lo propone explícitamente, con su corolario: que el hombre ha superado todo lo elemental, todos los rudimentos esclavizadores (Gál 4,3.9). El cambio de situación puede resumirse en un texto: «Ahora, en cambio, al morir a lo que nos tenía cogidos, quedamos exentos de la Ley; así podemos servir en virtud de un espíritu nuevo, no de un código anticuado» (Rom 7,6).

El Apóstol lleva a la práctica su doctrina en Corinto, donde la comunidad debe regirse prácticamente por sí sola, bajo la inspección más bien lejana del Apóstol. La inmadurez de los corintios, bien aparente en muchos pasajes de las cartas, no hizo que Pablo les limitase la libertad; la mayoría de edad dada por Cristo, ninguno tenía autoridad para coartarla, se identificaba con el don del Espíritu conferido en el bautismo. El Apóstol se mantiene en diálogo con la comunidad, reprocha, aconseja; a veces, manda; pero siempre dando razones para persuadir, como a hombres adultos, nunca imponiendo simplemente su parecer. Hay que alcanzar la

madurez con el uso mismo de la libertad, arriesgándose al error.

No conocemos el resultado de aquella línea de conducta; pero en cartas posteriores a san Pablo, como las pastorales, aparece una organización eclesiástica bastante más conforme a los antiguos patrones religiosos. La Iglesia no siguió en su conjunto la línea de san Pablo; se insistió mucho menos en la acción del Espíritu, y la fe misma se consideró más como la fidelidad a un depósito que como una respuesta espontánea y personal a la revelación del amor de Dios [4].

Nos parece que el cambio se explica porque la época no estaba madura. Cuando la esclavitud era una institución social aceptada y el sentido de dependencia estaba tan arraigado, no podía parecer real un don tan extraordinario. La misma situación de miseria económica, de inseguridad, hacían al hombre servil. Pero había que meter la levadura en la masa, para que fermentase a su tiempo. Hasta que no ha llegado la época de la liberación social del hombre no se ha podido entender el ámbito de la liberación efectuada por Cristo y actuada por san Pablo. Aparece aquí probablemente uno de los efectos más visibles de la acción del Señor en la humanidad entera; nos referimos a las sucesivas revoluciones que han marcado la historia, cambiando sus estructuras sociales y llevando al hombre a una mayor emancipación, libertad e independencia. Parece que Dios las iba suscitando para crear ambiente a su evangelio; de hecho, los cristianos entienden ahora mejor que hace unos siglos su vocación a la libertad. Dios ha empezado por lo civil y, liberando al hombre en el mundo, lo ha liberado en la Iglesia. Ella fue la primera en recibir el mensaje y comienza a darse cuen-

[4] Véase E. Schweizer, *Church Order in the New Testament*, Londres 1961, 77-88, y E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, Londres 1964, 85-89, 102-103.

ta de su vocación de pionera; va tomando como propia la causa de la libertad y madurez del hombre.

La lucha no se combate únicamente en lo exterior, sino paralelamente en la liberación interior de la superstición, el temor y el servilismo. Pero la libertad es un riesgo, y como han demostrado acontecimientos recientes, muchos prefieren abdicar y cederla a uno que asuma la responsabilidad de las decisiones; el hombre rehúye la libertad [5]. Para animar al mundo a ser lo que Dios quiere, la Iglesia debería esmerarse en mostrar la seriedad y la alegría del hombre verdaderamente libre.

Espíritu y libertad

El principio de liberación es el Espíritu: «Donde hay Espíritu del Señor hay libertad» (2 Cor 3,17). El Espíritu es fuerza y amor o, quizá mejor, la fuerza del amor de Dios. Por ser amor, hace que el cristiano se sienta libre; por ser fuerza y dinamismo, traduce la libertad en obras de amor mutuo. Al infundir libertad y amor, el Espíritu es principio de alegría y experiencia de salvación; es el vino que el cristiano puede beber hasta embriagarse (Ef 5,18); él es espontaneidad, iniciativa inesperada; así lo subraya san Juan, afirmando que quien nace del Espíritu es como el Espíritu mismo, que no se sabe de dónde viene ni adónde va (Jn 3, 8). Amor, libertad, alegría son la vida cristiana, según la describe el Nuevo Testamento.

Esta visión de la vida es el polo opuesto del legalismo. De hecho, los argumentos usados por san Pablo para combatir la doctrina farisea de la perfección por la observancia de la Ley son válidos contra toda ley, no solamente contra la de Moisés. Cristo libera al

[5] Véase E. Fromm, *Escape from Freedom*, Nueva York 1966.

hombre de la constricción de toda ley exterior [6]. El régimen de ley es régimen de maldición (Gál 3,10), porque vivir sujetos a la Ley significa estar bajo el dominio del pecado (Rom 6,14).

La única Ley del Nuevo Testamento es la del Espíritu. Esta no consiste en un nuevo código de enseñanzas más elevadas y preceptos más sublimes, sino en un dinamismo interior, en una fuente de energía. La escena de Pentecostés descrita en los *Hechos de los Apóstoles* quiere significar precisamente esto: aquella fiesta conmemoraba el día en que Moisés dio la Ley a Israel en el Sinaí; y el mismo día baja la nueva Ley, el Espíritu Santo, sobre todos y cada uno de los miembros de la Iglesia allí reunidos (Hch 1,14; 2,1). En la Iglesia no hay más ley que el Espíritu que vive en cada cristiano; él ha tomado el lugar de todo código, antiguo y moderno.

Por eso la ley entera se condensa en un mandamiento: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Gál 5, 14), porque el amor no es primariamente una norma de conducta, sino una fuerza, y solamente un dinamismo interior es capaz de cambiar al hombre y darle vida; la letra externa mata (2 Cor 3,6).

El dinamismo del Espíritu fructifica en una conducta, que podemos explicitar con san Pablo en los aspectos del amor fraterno: «El amor es paciente, es afable, el amor no tiene envidia, no se jacta ni se engríe, no es grosero ni busca lo suyo, no se exaspera ni lleva cuentas del mal, no simpatiza con la injusticia, simpatiza con la verdad. Disculpa siempre, se fía siempre, espera siempre, aguanta siempre» (1 Cor 13,4-7).

Este es el amor que Dios ha derramado en nuestros corazones dándonos el Espíritu Santo (Rom 5,5); así,

[6] Véase el artículo de S. Lyonnet, *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon saint Paul,* en I. de la Potterie y S. Lyonnet, *La Vie selon l'Esprit,* París 1965, 169-195.

lo que era imposible a la Ley, reducida a la impotencia por los bajos instintos, lo ha hecho Dios *(ibíd.* 8, 3), y el ideal que proponía la Ley puede realizarse en nosotros que procedemos dirigidos por el Espíritu *(ibíd.* 8,4).

El ideal moral se realiza ahora no por coacción exterior, sino por impulso interno; aquélla era condición de esclavos, la condición de hijos consiste en dejarse guiar por el Espíritu de Dios (Rom 8,14).

No está ausente en el cristiano el antagonismo entre el Espíritu de Dios y los bajos deseos, que incitan a la inmoralidad, al rencor, rivalidad y partidismo (Gál 5, 19). Hay que esforzarse por ser dócil a la dirección del Espíritu de Dios. Dada esta situación imperfecta, se entiende el papel que puede jugar la guía de las leyes en la situación concreta del cristiano. Pero antes conviene considerar la autolimitación que se impone la libertad cristiana, dictada por su esencia de amor al prójimo.

Norma de la libertad

Cabe expresar la libertad en función de la fe; por ser ésta conciencia del amor de Dios, causa libertad. Cuanto mayor sea la percepción de ese amor, mayor libertad habrá; por eso pudo escribir san Pablo: «Hay quien tiene fe para comer de todo; otro, en cambio, que no tiene tanta, come sólo verduras» (Rom 14,2). El hombre de fe robusta, correlativa a una experiencia más intensa de Dios, es más libre; su ley no son reglas exteriores, sino el amor que lo ilumina. Su única norma es contribuir al bien del individuo y del grupo, o sea el respeto y la responsabilidad por los otros.

Viene aquí a propósito recordar la controversia de san Pablo con algunos cristianos de Corinto, que en nombre de la libertad se desentendían del prójimo. Se trataba de comer o no la carne sacrificada a los dioses

paganos. Los emancipados esgrimían su *slogan:* «Todo me está permitido» (1 Cor 6,12); liberados gracias a Cristo, se han acabado los escrúpulos en el uso de las cosas. Deducían poder comportarse sin miramientos con nadie.

San Pablo aprueba el principio: es verdad que todo está permitido, es decir, que toda criatura es buena si se usa dando gracias a Dios. Pero ese principio es una abstracción y no tiene en cuenta el contexto en que la acción se desarrolla. Para la conducta concreta, el primer principio es distinguir lo que ayuda de lo que perjudica; esta norma es absoluta, siendo la aplicación al caso particular del mandamiento de amar al prójimo, cuya exigencia elemental es no dañar a otro: «Uno que ama a su prójimo no le hace daño» (Rom 13,10). Traducida a nuestro lenguaje, esta exigencia se llamaría tener sentido de responsabilidad.

Poco antes hemos expuesto el nexo entre libertad y amor, como si fueran dos realidades diferentes. Podemos intentar ahora un análisis de su conexión intrínseca, que hará comprender la norma y el límite de la libertad.

El amor a los otros se compone de dos elementos: primero, el interés por ellos, que admite grados hasta culminar en la amistad; el que ama se siente responsable de la felicidad y el bien de los demás. El segundo elemento es la disposición o propensión a traducir en obra el buen deseo, tomando una decisión y ejecutando una acción que favorezca al otro; la capacidad de decisión es la libertad; la decisión misma es ya acto libre.

Los dos elementos del amor, benevolencia y beneficencia, se identifican, por tanto, con la responsabilidad y la libertad del que ama. La responsabilidad por el otro, en toda su gama de interés, estima, cariño o afecto, señala el objetivo a la libertad. Esta busca un prójimo a quien dedicarse, y la responsabilidad se lo muestra. Una libertad irresponsable, que no se pre-

ocupa del bien o daño del prójimo, como era el caso de los corintios, cae víctima del egoísmo o es propia de atolondrados que no viven a nivel reflexivo.

Fuera del ámbito de la responsabilidad, que es su área vital, la libertad perjudica a los otros y se destruye a sí misma, de golpe o poco a poco, según la gravedad de las decisiones egoístas que tome. Privada de objetivo cordial, acabará sometiéndose a los propios instintos y ambiciones, que la irán encadenando hasta anularla. Para existir ha de ser responsable o, lo que es lo mismo, ha de vivir como elemento activo del amor. Si sale de esta atmósfera, respira el gas tóxico del egoísmo.

El límite de la libertad es, por tanto, el mismo que el del amor, y éste no conoce límite extrínseco, sino su misma naturaleza, en virtud de su componente de responsabilidad. Pongamos algún ejemplo. Amar a otro es buscar su bien y felicidad en el contexto de un grupo a que también se ama; el amor a todos, por tanto, encauza y limita el amor a cada uno; no se puede procurar el bien de un individuo con daño del resto de la comunidad. Limitándonos ahora al individuo mismo, el amor, que por ser fruto del Espíritu es inteligente, no ha de cerrar su diafragma hasta reducirlo al presente momentáneo; considerando el futuro del individuo, puede exigir la renuncia a beneficios inmediatos. Por otra parte, el amor excluye la amargura, el desánimo y la tristeza: «Espera siempre»; esto no obstante, el bien de la persona puede aconsejar el reproche razonable o la desaprobación manifestada.

Volviendo a los corintios, éstos se engañaban al fomentar su egoísmo bajo capa de libertad. Daban gracias a Dios por los alimentos, pero sin tener en cuenta a los hermanos (1 Cor 8,9-12); separaban a Dios de la responsabilidad por el prójimo, y esa hendidura es la bocacalle del pecado.

Cundía entre ellos un espíritu individualista que los incitaba a gozar de sus dones a solas, sin ponerlos al servicio ajeno. La persuasión de saber más y mejor que los otros, o como lo expresaban ellos, de «tener conocimiento», los engreía. San Pablo les recuerda que la vocación cristiana es social y que lo constructivo no es el saber individualista, sino el amor que Dios da *(ibíd.* 8,2-3). El Apóstol no niega la libertad, de la que él tenía más conciencia que nadie, niega una libertad sin norte, irresponsable, que fatalmente se ponía al servicio del egoísmo: «Cuidado con que esa libertad vuestra no haga tropezar a los inseguros..., tu conocimiento llevará al desastre a un hermano por quien Cristo murió» *(ibíd.* 8,9.11). Su conclusión personal era que la libertad se orienta y se limita a sí misma al sentirse responsable por los demás: «Si por cuestión de alimento peligra un hermano mío, nunca volveré a comer carne» *(ibíd.* 8,13). Es instructivo observar que Pablo, ante la libertad dañosa de los corintios, no la limita dando normas, la educa suscitando con su argumentación el sentido de responsabilidad por los otros. Educar al hombre no consiste en encerrarlo en preceptos que lo coarten, sino en despertar su estima, respeto e interés por el prójimo, haciéndolo un individuo responsable. Todo otro procedimiento es ineficaz y, a la larga, contraproducente.

La liberación es requisito para la libertad y, por tanto, también para el amor fraterno. Quien está mediatizado por temores, ambiciones o coacciones no puede decidir libremente por el bien del prójimo; sus opciones caen siempre en el lazo de la pusilanimidad, del interés o del sometimiento. Por eso Cristo libera del temor a los hombres, de los cepos de la ambición y de la esclavitud a la Ley: «Para que seamos libres nos ha liberado Cristo» (Gál 5,1).

El concepto de responsabilidad propuesto se tiñe de varios matices, que E. Fromm distingue delicadamen-

te [7]. Apoyándose en el verbo «responder», del que se deriva responsabilidad, señala con ella una característica del amor, la de ser respuesta a las necesidades o demandas expresadas por otro y, mucho más, de las no expresadas; subraya así el tacto y la vigilancia que acompañan al amor verdadero. Otra cualidad que Fromm distingue es la del respeto; significa que nuestra decisión por el bien de los demás no debe en lo más mínimo intentar deformarlos, sino procurar el crecimiento de la persona en la línea suya propia. El amor verdadero reconoce que el otro es imagen original e irrepetible de Dios, diferente de la que uno representa. El derecho de crear a su propia imagen es exclusivo de Dios; cuando el hombre pretende usurparlo y se pone a fabricar imágenes de sí mismo, se convierte en tirano; basta recordar cuántos traumas psicológicos se originan por la torpe pretensión de los padres de amoldar a sus hijos a un patrón preconcebido. El amor cristiano se esfuerza por ayudar al otro a ser él mismo.

Un amor que deforma es pernicioso y, por tanto, no es amor. Es un apego dominador o simbiótico, enraizado en deseos o temores inconfesados. Este falso amor es propio del que no es libre interiormente. La falta de libertad le hace tener miedo o celos de las posibilidades o peculiaridades ajenas y pretende acoplar al otro a su propio molde. Puede también ocultar un egoísmo refinado que puja por mantener al otro en la propia órbita, impidiendo la obra del Espíritu.

Tolerancia mutua

El sentido de responsabilidad no entraña, sin embargo, la obligación de seguir cualquier capricho o escrúpulo ajeno; en la mayor parte de los casos bastan

[7] E. Fromm, *The Sane Society,* Nueva York 1966, 38.

el respeto y la tolerancia mutuos. Para citar un ejemplo del Nuevo Testamento, recordemos la estridente diversidad de opiniones que se daba en la comunidad de Roma en tiempos de san Pablo. El Apóstol escribe su carta para solucionar la tirantez que se había creado.

Los partidos extremos estaban representados por un grupo que se consideraba obligado a seguir las prescripciones mosaicas y otro que se afirmaba totalmente desligado de ellas. Lo grave del caso no consistía en la diversidad de observancias, sino en la intolerancia mutua, que por lo que parece llegaba hasta la negativa a participar en la eucaristía común.

San Pablo comienza su exhortación aseverando que la persona tiene precedencia sobre la ideología. Se dirige a los liberados, «los robustos», como ellos, sin duda, se titulaban (Rom 15,1): «Acoged al que es débil en la fe sin discutir opiniones», sin levantar un muro de ideas que impidan la comunicación. El epíteto «débil» o «enfermo», que de las dos maneras puede traducirse, indica que no se trataba de una mera convicción intelectual, sino de una persuasión arraigada en la emotividad, contra la cual toda argumentación es insuficiente.

En una situación de este género ataca Pablo la raíz de la intolerancia, que es la falta de estima mutua: el liberado despreciaba al débil, considerándolo infantil; el débil condenaba al liberado, reputándolo mal cristiano. El Apóstol se encara primeramente con el escrupuloso observante; le recuerda que Dios acepta a su hermano, que él no es quién para juzgarlo ni debe angustiarse por su porvenir; el Señor se encarga de eso. Dirigiéndose después al que se sentía libre, aprueba su persuasión (14,15), pero le aconseja no obrar según ella en caso de peligro para el otro (14,19-21).

Propone además el Apóstol un argumento más sutil: a veces hay que proceder con recato por amor a la libertad misma, pues sería lamentable que un bien tan

grande se desacreditara exponiéndolo a críticas, objetivamente infundadas, pero que encontrarían eco en muchos. Al fin y al cabo, toda la cuestión de observancias es secundaria y no consiste en ellas el reinado de Dios, que es la salvación, la paz y alegría que da el Espíritu Santo (14-16-17).

Encauzar la propia libertad para evitar el peligro ajeno es servir a Cristo (14,18), y su meta constante ha de ser fomentar la paz y construir la vida común (14,19). La convicción que da la fe hay que conservarla, sin embargo, porque es la que Dios aprueba (14,22). San Pablo pone el peso de la conciliación sobre los hombros de los más fuertes, entre los cuales se contaba él (15,1). Es natural; el hombre libre es más capaz de amar, el hombre fuerte necesita menos mimos. El cristiano medroso y susceptible tiene una fe débil y, en consecuencia, un amor frágil; se siente amenazado por la libertad ajena. Toca al que sabe amar cargar con esos achaques y no buscar lo que le agrada, sino lo que agrada al prójimo, como hizo Cristo (15, 1-3).

Aparte de los casos en que haya de evitarse el escándalo de los inseguros, la libertad cristiana se manifiesta en la valentía en el hablar. Intentamos traducir con esta expresión el término griego «parresía»; etimológicamente significa «decirlo todo», o sea, hablar con libertad, aplomo, seguridad, franqueza, valentía. Es efecto de la lealtad al único Señor, que libera de temores humanos (1 Pe 3,14-15). No se identifica con la imprudencia, ni dirá la «verdad homicida»; no se propondrá exasperar, se guiará por lo que es útil y constructivo, aunque nunca por miedo. No erige la provocación en regla de conducta, pero cuando el cumplimiento de la propia misión exige la franqueza y la denuncia, no callará por temor a hombres (Mt 10,32-33).

San Pablo recomienda hablar siempre con agrado y

con su pizca de sal, dándose cuenta de cómo conviene responder a cada uno (Col 4,6); pero él mismo se encaró con Pedro en Antioquía (Gál 2,11) y se consideraba muy capaz de decir cuatro verdades a los que le achacaban miras humanas en su apostolado (2 Cor 10, 2). Del mismo modo, Pedro y Juan, hombres sin letras ni instrucción, hablaron con todo aplomo y valentía ante el sumo sacerdote y el Senado israelita, llegando a negar obediencia a aquellas autoridades, en nombre de la obediencia de Dios (Hch 4,13). Y la valentía para proclamar el mensaje era petición de los cristianos en su oración común (*ibíd.* 4,30-31).

La lealtad al único Señor que libera de las tiranías de este mundo es fuente de alegría. Desde su libertad, el cristiano está dispuesto a dar a cada uno lo que se le debe: «Impuesto, contribución, respeto, honor, lo que le corresponda» (Rom 13,7), pero sin sentirse subyugado ni atemorizado, porque «el amor excluye el temor» (1 Jn 4,18).

La observancia cristiana para contribuir al bien común no es forzada, sino voluntaria. Esta actitud, fruto del Espíritu, es mucho más eficaz para el bien que la impuesta por la ley humana, y contra ella no hay ley que valga (Gál 5,23). Acepta las leyes justas como un expediente necesario, pero transitorio, que mira al bien de todos; sin hacer de ellas un ídolo ni un peso.

III

PAPEL DE LA LEY

La liberación respecto a la Ley efectuada por Cristo responde a las dominantes psicológicas que va adquiriendo el hombre. El sentido de libertad y dignidad propias, tan vivo en nuestros días y tan irresistiblemente creciente, engendra desconfianza hacia todo có-

digo moral transmitido por tradición. Someterse sin más a normas enseñadas parece un infantilismo inaceptable; el hombre quiere ser libre para construirse sus valores morales.

Todo lo que huela a autoritarismo es sospechoso, y muchos incluyen la ley moral entre las estructuras autoritarias. Hay otros, sin embargo, que encuentran en la ley explícita y minuciosa unas muletas para su debilidad, como lo hemos visto en el párrafo anterior a propósito del partido observante que aparece en la *Carta a los Romanos*. ¿Cómo proceder con esta clase de personas? Con todo respeto a los sentimientos individuales, sería, no obstante, imprudente y nocivo mantenerlas en tal situación, que en el fondo revela una fe insuficiente. Si es misión de la Iglesia hacer madurar al hombre, debe procurar con suavidad que aprenda a andar solo, evitando el peligro de una atrofia muscular.

El problema puede plantearse en estos términos: ¿Cuál es la actitud del cristiano ante la ley moral, si el único principio de vida es el Espíritu?

Norma cristiana

Para el cristiano, libre de códigos escritos, la norma de vida es la persona de Cristo. Una frase del evangelio podrá iluminar la cuestión: «No he venido a derogar, sino a dar cumplimiento» (Mt 5,17). Jesucristo encarna ahora la Ley en su persona; la Ley se cumple en su manera de vivir y de morir; ninguna otra interpretación es válida. Con este aserto orienta el Señor al cristiano: su manera de cumplir la ley es mirar cómo él vive e imitarlo; ser hijo de Dios, vivir como hijo de Dios a la manera de Cristo; y su manera fue vivir para los demás y morir por ellos; ésta es la ley, el don total de sí mismo; cada pormenor no hace más que explicitar tal disposición en un caso particular.

No es extraño, pues, que la postura cristiana, fruto de la fe, sea más exigente que la antigua legislación; si antes se prohibía matar, ahora se excluyen la ira y el insulto (Mt 5, 21-22); si antes el adulterio consistía en una acción, el pecado está ahora en la decisión misma de cometerlo (*ibíd.* 27-28). Pero la motivación es diferente: la conducta del cristiano no tiene su raíz en la fidelidad a un código escrito, ni siquiera a las palabras de Cristo en el evangelio [8], sino en el descubrimiento por la fe de la persona de Cristo, que Dios le revela (Gál 1,16), y en el vínculo de unión y amor que crea el Espíritu. No es una moral heterónoma que sigue normas externas, sino autónoma, que nace de una persuasión y un dinamismo interior. Ese dinamismo no es vago ni amorfo, sino preciso: amar como Cristo, y por eso el impulso evitará necesariamente ciertas direcciones y seguirá otras, según su misma naturaleza. La unión de voluntad que crea el Espíritu hace que su alimento sea hacer la voluntad del que lo envió y realizar su obra (Jn 4,34). Los mismos mandamientos tienen validez sólo en cuanto son expresión de la conducta de Cristo; pasando por la adhesión a su persona, guiarán el impulso interior.

El profeta Jeremías, en nombre de Dios, anunció esa ley interna de la nueva alianza (31,33); la *Carta a los Hebreos* recoge la profecía, caracterizando con ella la condición cristiana: «Al dar mis leyes las escribiré en su razón y en sus corazones» (8,10). Esta ley se opone a la antigua, exterior, escrita en tablas; la nueva

[8] Santo Tomás de Aquino, comentando el texto de san Pablo: «La letra mata; en cambio, el Espíritu da vida» (2 Cor 3, 6), dice siguiendo a san Agustín: «Por letra se entiende todo escrito exterior al hombre, incluso los preceptos morales contenidos en el evangelio; por tanto, también la letra del evangelio mataría si no existiese en lo interior la gracia sanante de la fe» (1.ª 2.ae q. 106, art. 2.º). Véase S. Lyonnet, *La liberté chrétienne*, 186, nota 1.

ley está dentro del hombre. Como dinamismo, reside en el centro de la persona, simbolizado por el corazón; como persuasión, en su mente. Dios escribe sus leyes en la razón del hombre, es decir, que éste llega a asimilarlas por convicción propia, no simplemente enseñado desde fuera; y las pone en práctica por un impulso personal, no por coacción exterior; así, continúa el profeta, «yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» *(ibid.)*. En consecuencia, «un hombre no tendrá que instruir a su conciudadano, ni el otro a su hermano, diciéndole: 'Reconoce al Señor', porque todos me conocerán, desde el pequeño al grande, cuando perdone sus crímenes y no recuerde sus pecados» (Jr 31-33-34; Heb 8,10-12).

En la nueva edad, inaugurada por Cristo, el hombre, reconciliado con Dios y libre de la obsesión del pecado, no tiene por última norma códigos externos ni enseñanzas exteriores; cada uno, elaborando los datos que Dios le da, debe encontrar su línea de conducta y, con el dinamismo de amor que Dios le infunde, seguirla.

Para el autor de la *Carta a los Hebreos,* la concepción legalista está superada y agonizante, porque al llamar Dios nueva a esta alianza, «ha dejado anticuada la primera, y lo que se vuelve antiguo y envejece está próximo a desaparecer» (8,13).

En la *Carta a los Romanos* (7,7-25) describe san Pablo la tragedia del hombre que busca la perfección moral con la observancia de una ley; el resultado es la alienación, por la discordancia entre querer y obrar. En la *Carta a los Filipenses,* en cambio, describe la condición cristiana en términos opuestos, como una integración de voluntad y obra efectuada por Dios: «Porque es Dios quien activa en vosotros ese querer y ese actuar que sobrepasan la buena voluntad (Flp 2,13).

El maestro del hombre es Dios mismo, como lo afirma Jesús: «Todos serán discípulos de Dios» (Jn 6,45;

Is 54,13). San Pablo recoge la frase y precisa la asignatura: «Acerca del cariño de hermanos no necesitáis que os escriba, Dios mismo os enseña a amaros unos a otros» (1 Tes 4,9). Por otro camino aparece la persuasión interna propia del Nuevo Testamento.

Por no estar regulado por una ley, habrá casos en que el Espíritu lleve al cristiano a darse sin regateos, mucho más de lo que ninguna norma puede exigir, como hizo Cristo mismo. Es una moral muy exigente, pero totalmente libre al mismo tiempo, pues nace de la espontaneidad interior. No mira a cumplir un deber, sino a expresar un amor.

Esta es la que Santiago llama «la ley del Reino», que tiene por mandamiento amar al prójimo como a sí mismo (Sant 2,8), «la ley de hombres libres» que ha de dirigir la conducta *(ibíd.* 12). Esta es la esencia de la moral cristiana, aunque los cristianos no lleguen siempre a ese ideal. Es una imitación de Dios mismo: «Sed buenos del todo como es bueno vuestro Padre del cielo». La bondad infinita de Dios es rasgo de su ser, pero es además pauta para la vida humana; ser buenos al máximo es el único modo de realizar el mundo muy bueno que constituirá el reino de Dios. El cristiano realiza ese mundo nuevo, ante todo, en sí mismo, y su espontaneidad confiada, su libertad alegre y su generosidad irán contagiándolo alrededor. Así puede exhortar la *Carta a los Hebreos:* «Observaos unos a otros, para estímulo constante del amor y del bien obrar» (10,24). La conducta cristiana está sostenida por el ejemplo mutuo.

Aplicaciones concretas

Sin embargo, las líneas de acción que se derivan del ejemplo de Cristo no bastan para enfrentarse con las circunstancias concretas de la historia, individual o comunitaria. Se imponen por su evidencia los preceptos

negativos, que prohíben hacer daño al prójimo en los bienes esenciales; son señales de dirección prohibida y advierten que el Espíritu no transita por ciertos bulevares. Pero queda el inmenso precepto positivo, amar al prójimo, al que tocan la iniciativa y la inventiva.

Un grupo cristiano tiene que emitir juicios y adoptar posturas frente a situaciones concretas; por ejemplo, frente a la discriminación racial o a otras formas modernas de injusticia. La línea de conducta que se determine será un aspecto del testimonio cristiano y ha de ser válida para el grupo. ¿Cómo encontrarla?

Es indispensable, por supuesto, la reflexión común iluminada por la fe; pero, ¿no han de admitirse otros interlocutores a la reunión? El grupo, que es Iglesia en este lugar y tiempo, no ha crecido en el vacío; muchos hermanos lo han precedido, que tuvieron que luchar con problemas y enfrentarse con situaciones. La experiencia de generaciones pasadas podrá aportar datos que ayuden a la solución.

No sólo en el pasado, también en el presente otros grupos cristianos arrostran dificultades parecidas; la comunicación con ellos puede iluminar o corroborar la decisión común. Y, finalmente, no hay que desdeñar la experiencia de la sociedad humana, que, prescindiendo de creencias, estudia seriamente ciertos problemas y se esfuerza por encontrar soluciones, secundando la acción del Espíritu fuera del ámbito de la Iglesia.

En la reflexión sobre problemas morales de envergadura no es, por tanto, prudente fiarse de la improvisación, es sensato buscar ayuda en la experiencia de la humanidad y de la Iglesia, pasada o presente.

Meta de la moral

La moral es parte de la respuesta de la fe, y su meta es la creación de una comunidad humana entrelazada por las diversas manifestaciones y grados del amor fra-

terno que llamamos solidaridad, ayuda, igualdad y hermandad. No puede contentarse, por tanto, con excluir el daño grave, con evitar el pecado; la moral cristiana consiste en la búsqueda de los remedios más eficaces para curar las rupturas humanas, y abarca todo esmero por su misión reconciliadora. Su terreno es la cooperación voluntariosa con toda obra de Dios; está iluminada por la esperanza, pero no roída por el escrúpulo; trata de casos concretos sin dejarse aprisionar por una casuística [9].

Los códigos morales representan el sedimento de una experiencia social; no son leyes caídas del cielo, abstractas e independientes de la historia, sino todo lo contrario: resultado de una historia, acervo de datos, destilación de éxitos y fracasos, que se registran para orientar la conducta. Esto vale incluso para los mandamientos contenidos en la segunda tabla del decálogo: todos, o al menos la mayor parte, estaban ya en vigor en la cultura mesopotámica anterior al Sinaí. Aparte lo prohibido por ser dañoso en todo tiempo o en alguna circunstancia particular, los códigos no constituyen verdaderas obligaciones, pero suministran un elemento importante para la decisión responsable. Para el cristiano son panorámicas de la vida desde el observatorio de la fe, que señalan caminos prometedores e identifican sendas peligrosas. La comunidad que los diseña debe mantenerlos al día, rectificando itinerarios o trazando otros según las nuevas problemáticas.

Decisión individual

No sólo la decisión comunitaria, también la individual necesita tener presentes los resultados de otras

[9] Véase J. Díez-Alegría, *A Christian View of Progress Through Violence*, en *Theology Meets Progress*, Roma 1971, 182-189.

experiencias y las luces de otras sabidurías. Cada uno, al encararse con una situación difícil o ambigua, no puede juzgarla más que desde su punto de vista personal, fatalmente restringido. Se acerca a ella por un flanco, sin poder abarcarla en toda su amplitud, y la ve en un momento determinado de su existencia. Pero ocurre que las realidades son a menudo de tamaño mayor que el natural; para juzgarlas adecuadamente harían falta los ojos de Dios mismo.

Ante la dificultad que encuentra el individuo para formarse un juicio, algunos sostienen que el Espíritu Santo dará al creyente en cada ocasión la iluminación necesaria y suficiente para decidir sin errar; otros, siguiendo la tendencia contraria, buscan casuísticas detalladas y autoritarias que no dejen escapatoria ni elección. El realismo cristiano tiene menos pretensiones y más independencia; sabe que el individuo no se basta a sí mismo, pero reivindica la decisión personal. Para ello tiene a disposición el juicio sereno de antecesores y contemporáneos, así como un registro de errores cometidos en el pasado y en el presente. De ese modo no está solo. Su deliberación puede aprovechar muchos datos que no podría conocer por sí mismo, y la decisión, que será personal, no dictada, tendrá en cuanto es posible la garantía del Espíritu que obra en él y en la historia.

La experiencia ajena subsana, pues, en gran parte, la limitación del individuo. Pero el hombre no es solamente limitado, tiene además instintos bajos que, tenidos a raya por el Espíritu, no dejan de asomar la oreja de vez en cuando: el primero y central es el egoísmo. Cuántas veces, en la madeja de piadosas motivaciones se esconde una sutil busca del propio interés o una racionalización de ambiciones ocultas. Creyendo firmemente en la realidad de la redención y en el don del Espíritu, el cristiano no es, sin embargo, un iluso: sabe que su ser tiene aún muchas raíces emponzoña-

das que producen frutos amargos, tanto más peligrosas cuanto más capilares sean y más disimuladas estén tras devotas actitudes. El pecado está vencido, pero no muerto, y sus guerrillas pueden poner en muchos bretes. Todo hombre sensato sabe poner en cuarentena el propio parecer y tomar consejo en asuntos graves.

De lo expuesto se recaba el papel de los códigos: no son dictados inapelables, sino archivos de experiencia que iluminan y auxilian la decisión, permitiéndole sortear celadas ya encontradas por otros y proporcionando el resultado de una reflexión ponderada.

Ley científica y ley moral

Pasa en lo moral algo semejante a lo sucedido en el terreno de la ciencia [10]. Tras innumerables crisis sufridas al tropezar con nuevos datos, las leyes científicas no se conciben ya como principios inmutables, sino como hipótesis de trabajo, siempre sujetas a verificación y rectificación. En presencia de un fenómeno antes reputado «imposible», la ley se ve forzada a cambiar de enunciado. Es una ley humilde en su búsqueda, no un oráculo pretencioso. También en lo moral hay que reformular el antiguo concepto de ley; si para el cristiano no es aceptable el código legal que provea soluciones desencarnadas, la comunidad y el individuo necesitan, sin embargo, registrar la experiencia pasada y presente respecto a ciertas materias de decisión, para que aconsejen en las opciones que vayan surgiendo. La ley es guía, dispuesta siempre a ser rectificada o mejorada según la nueva experiencia de fe en un mundo cambiante. No es un coco para niños, sino un recurso para adultos. Es miembro participante en la deliberación, y representa la continuidad en el proceder del grupo; pero se retira cuando se aducen datos que reba-

[10] Véase G. Fackre, *Humiliation and Celebration*, 225-228.

san su horizonte; se llega entonces a una excepción o, si es el caso, a una reformulación de la ley. El código es consejero; y el consejo denota saber y experiencia compartida en la amistad, no orden indiscutida de un superior. La ley no está autorizada a imponer su peso anticipadamente, sino a dialogar para llegar a un resultado.

Moral y sociedad

Al hablar en el capítulo primero de la misión de la Iglesia, vimos que podía llamársela «conciencia de la sociedad». Esto se aplica ante todo al terreno moral de las relaciones humanas. En otro tiempo los principios morales eran patrimonio de la religión; pero a lo largo de los siglos, la sociedad ha ido asimilándoselos hasta considerarlos suyos y elaborarlos por sí misma. Existe una moral secularizada, aspecto de la mayoría de edad alcanzada por el hombre. La sociedad no depende ya de la Iglesia o de la religión para dictaminar sobre lo que considera bueno o reprobable; se ha creado o se va creando su propio acervo de normas que definen su criterio de moralidad, apoyándose a menudo en las ciencias que cultiva. Al ir conociendo mejor su propia naturaleza, el hombre va entendiendo sus líneas de desarrollo y las actitudes morales que comportan. Lo que antes se creía por imperativos de fe, se va descubriendo ahora por madurez de la razón, particularmente en los terrenos de la psicología y sociología.

Hay aquí otra línea del plan de Dios con la que la Iglesia y el cristiano tienen que contar; no pueden prescindir de los hallazgos de las ciencias del hombre, pues en ellas trabaja también el Espíritu. Es indispensable el diálogo con la sociedad acerca de lo que es bueno o malo para el hombre y no debe rehusar que las antiguas exigencias morales se sometan a la inspección de la investigación seria. Es otro aspecto del rea-

lismo cristiano y de la fe como capacidad de distinguir la acción de Dios en la historia. El problema común está en cómo hacer de este mundo una sociedad de hermanos, y la Iglesia ha de aceptar que sus propuestas sean sujetas a los modos de verificación de que la sociedad dispone; sólo si salen corroboradas por los resultados de los análisis, podrán considerarse colaboración válida a la construcción del mundo.

No significa esto que la moral cristiana dependa de la última moda científica o de cada conclusión precipitada. Pero sí que cada toma de conciencia humana y cada progreso acreditado obligan a los cristianos a pensar seriamente. No basta afirmar que existe una moral revelada; eso es verdad, pero su único precepto, el del amor fraterno, puede aplicarse de modos diferentes según las épocas y circunstancias; diríamos que puede también entenderse mejor, descubrir zonas nuevas a las que afecta y hacer hincapié en aspectos inéditos más urgentes. Baste citar el cambio en la conciencia de clase o casta social, que en otros tiempos suponía un poligenismo larvado, como si nobles y plebeyos no hubieran pertenecido a la misma raza humana; hoy vige la idea de igualdad, que poco a poco va abriéndose camino a pesar de las resistencias. Otro ejemplo es la conciencia creciente de la ilegitimidad de la guerra y de la opresión, que antes no causaba conflictos morales a los cristianos y ahora empieza a producirlos en la humanidad entera. No hace mucho tiempo, la miseria se justificaba con miras providencialistas que ahora parecen inaceptables. Y a nadie se le ocurriría impugnar hoy el principio de que todos los ciudadanos son iguales ante la ley, que, sin embargo, a fines del siglo pasado era sospechoso de heterodoxia.

La Iglesia ha aprendido moral en su contacto con el mundo, y tiene que seguir aprendiendo. Por eso es necesaria la reflexión serena y la conciencia del condicionamiento histórico y cultural de muchos artículos

de su código. Los nuevos fenómenos sociales demandan consideración, y el sedimento adquirido de las ciencias humanas exige respeto y aceptación. La Iglesia vive para el mundo y tiene que proponerle lo que contribuye de verdad al bien y a la salud del hombre. Si el mundo quiere examinar esas propuestas, la Iglesia no puede poner objecciones, pues siempre ha mantenido que la ley eterna se manifiesta en la ley natural. Lo que no sea confirmado por el estudio responsable de la naturaleza humana no podrá considerarse como doctrina perenne, sino a lo más como expresión cultural transitoria.

Amor cristiano

Una observación para terminar. El amor cristiano, imperativo evangélico, es una benevolencia, sentida o querida en grados diversos, es decir, una disposición favorable hacia los demás. Su traducción práctica es indispensable, y ha de buscar canales de beneficencia, de acción por el bien ajeno. Se crean así modelos de conducta capaces de promover la hermandad humana. El amor fraterno tiene, por tanto, un aspecto «calculador», organizador, necesario para la acción eficaz del grupo cristiano; y para establecer su estrategia, aunque sea provisional, se requiere pensamiento, experiencia y deliberación.

Además, el amor cristiano puede llegar más allá de toda previsión, hasta el don total de sí, sin contar esfuerzos, como sucedió en Cristo. No se agota en la organización, tiene un ápice carismático, el pleno desinterés y olvido de sí mismo, que ha brillado en no pocos cristianos del pasado y del presente. Si los comités son necesarios, hay individuos que sienten un llamamiento personal para actuar a la intemperie, como ocurría a san Pablo, «dando prueba de ser servidores de Dios con lo mucho que pasan: luchas, infortunios,

apuros, golpes, cárceles, motines, fatigas, noches sin dormir y días sin comer» (2 Cor 6,4-5). Estos hombres son los que impiden con su ejemplo que la caridad cristiana se convierta en una administración, recordándole el Espíritu de que procede.

IV

LA OBEDIENCIA

La obediencia se entiende ordinariamente como una limitación de la libertad humana, cohibida por el dominio que una persona ejerce sobre otra, atribuyéndose el derecho a dirigir su vida o a tomar decisiones que afectan a su actividad.

Para el cristiano, como hemos dicho, la libertad es fruto de la redención y aspecto de la salvación. Si algún sentido puede tener la obediencia para él, ha de ser integrada en el ámbito de su libertad radical [11].

No consideramos aquí la inevitable sumisión del hombre a fenómenos como el clima, los ritmos naturales o las enfermedades, todos independientes de su voluntad. Notaremos solamente que la mirada de la fe no descubre tras esas realidades una fatalidad impersonal e indiferente, sino un Padre. Por muy adversas que sean las circunstancias, el hombre no está solo en el mundo.

Tratamos de relación entre personas. Aquí han de distinguirse dos conceptos, que designamos con los términos «sujeción» y «obediencia».

[11] Buen estudio en I. Hausherr, *L'obéissance religieuse*, Toulouse 1966.

Sujeción y obediencia

La sujeción existe ante un poder que se teme; acepta la voluntad de otro hombre sin discutirla, sin derecho a resistencia ni a diálogo; ciega e irracional, no está autorizada a discutir razones ni siquiera a pedirlas. En frase de Juvenal: «*Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*» («esto quiero, así lo mando; por razón valga mi querer»). La sujeción ideal ejecuta la orden automáticamente, sin preguntar siquiera por su legitimidad. Casos recientes, como el de Eichmann, han sido triste ejemplo de esta aberración. La sujeción es despersonalizante, pues suprime el juicio y anula la libertad; no sólo impide el desarrollo del hombre, impide ser hombre. Se basa en el poder del que manda —poder coactivo y físico— y en el temor del que se somete. Ni que decir tiene que no es humana ni cristiana.

Examinemos ahora el concepto de obediencia. La palabra obediencia deriva en latín del verbo oír *(oboedientia* de *obaudio)*. También el término griego *hypakoé,* usado en el Nuevo Testamento, significa la respuesta a algo que se oye. Obediencia denota, por tanto, el prestar oídos a una interpelación y la prontitud para responder favorablemente. Eso explica que el mismo término griego signifique «obediencia» en el lenguaje teológico y «estribillo» en el musical; en ambos casos se trata de una respuesta, una vez a una invitación u orden, otra a un canto. El significado del término es, por tanto, «respuesta», y la calidad de esa respuesta depende del género de interpelación a que responde. En el Nuevo Testamento no hay, pues, que interpretar sistemáticamente el término «obediencia» como ejecución de una orden; la palabra por sí misma no lo indica, habrá que demostrarlo en cada caso por el contexto. Cuando se emplea en el ámbito de la relación amo-esclavo, su sentido no es dudoso; se refiere

a la sujeción que hemos caracterizado anteriormente. En los demás casos indica la prontitud a responder favorablemente a una interpelación.

La disposición favorable que supone la obediencia no excluye el juicio sobre la persona que interpela y sobre lo que propone; no es ciega, sino racional. Es una decisión libre, fundada en la estima y confianza que merece el otro y en lo razonable de su propuesta. Razonable no se confunde con fácil; pero cuanto más arduo sea lo propuesto, la obediencia lleva consigo más diálogo, más libertad. La sujeción resultaba del poder en el que manda y del temor en quien se somete; la obediencia surge en un binomio muy diferente: por un lado, autoridad moral, fundada en el ejemplo y en el servicio competente; por el otro, estima y disponibilidad servicial. Excluye el temor y la coacción. Es ejecución voluntaria de un requerimiento justificado, asentimiento libre a una invitación, aceptación de un encargo.

La distinción propuesta entre poder (basado en el dominio) y autoridad (basada en el servicio competente) es hoy común entre psicólogos y sociólogos [12]. La palabra griega *exousía* significa, en primer lugar, libertad para hacer algo (1 Cor 8,9) y, consecuentemente, el derecho *(ibid.* 9,4-6), la autoridad (2 Cor 10,8; 13, 10), el poder (Col 1,13, el poder de las tinieblas). Cristo concede a los apóstoles autoridad *(exousía)* para predicar a Israel y expulsar demonios (Mt 10,1), poder y autoridad para expulsar demonios y curar enfermedades (Lc 9,1), pero prohíbe terminantemente el uso del domiino y del poder *(exousiazein)* en la comunidad cristiana (Lc 22,25).

La razón cristiana para obedecer no puede ser simplemente «porque está mandado»; sería caer en la su-

[12] Véase, por ejemplo, E. Fromm, *Man for himself,* Nueva York.

jeción irracional. La autoridad cristiana no es poder para doblegar voluntades, es servicio para el bien de los otros. Debe dar razón de sus actos, como los explicó san Pedro a los que protestaban por el bautismo de Cornelio (Act 11,1-17). Debe estar dispuesta a ser corregida, como el mismo san Pedro escuchó el reproche de Pablo en Antioquía (Gál 2,11).

Aquí estriba la diferencia entre funcionario y líder. El primero exige o manda invocando el poder que una institución le delega; el segundo arrastra con su ejemplo. Una distinción equivalente se encuentra en la *Primera carta de Pedro;* el Apóstol se dirige a los presbíteros, sus colegas, y los exhorta: «Cuidad del rebaño de Dios que tenéis a vuestro cargo, mirad por él, no por obligación, sino de buena gana, como Dios quiere; tampoco por sacar dinero, sino con entusiasmo; no tiranizando a los que os han confiado, sino haciéndoos modelos del rebaño» (5,2-3).

La mala gana, el lucro y el uso del poder están en la línea del funcionario, es decir, del hombre que, encuadrado en una organización y sin interés por su trabajo, lo considera medio para ganarse la vida. El gusto, el entusiasmo y el ejemplo caracterizan al líder.

Obediencia a Dios

La obediencia a Dios puede ser incondicionada porque consta de su infinita bondad y rectitud: «Sé bien de quién me he fiado» (2 Tim 1,12). Pero ni aun ésa excluye el diálogo, como lo enseñan el libro de Job y la oración de Cristo en Getsemaní. Dios no quiere borregos, sino hombres libres, y como a tales nos trata; por eso no da órdenes, sino invita persuadiendo: «Bendeciré al Señor que me aconseja, hasta de noche me instruye internamente» (Sal 15,7). Cuando se revela en Jesucristo, invita a responder con la fe, pero no la impone, aunque sea para el hombre cuestión de vida

o muerte: «Ya escribieron los profetas que todos serán discípulos de Dios: todo el que escucha al Padre y aprende, se acerca a mí» (Jn 6,45).

Dios no quiere autómatas; la única respuesta digna de él es amor libre, espontáneo y agradecido; y el amor no se suscita con la coacción.

La palabra obediencia no aparece nunca en los evangelios. El verbo obedecer, muy poco frecuente, se aplica a los vientos y al lago en el milagro de la tempestad calmada (Mc 4,41 y parals.), a los espíritus inmundos (*ibíd.* 1,27) y a una higuera (Lc 17,6), nunca a hombres.

El término griego *entolé,* que se traduce unas veces por «mandamiento» y otras por «encargo» (por ejemplo, Jn 10,18), no es nunca complemento del verbo obedecer. Cuando se trata de mandamientos, se usa de ordinario el verbo «guardar», que significa retenerlos en la memoria para que dirijan la conducta; son etiquetas que denuncian lo que es dañoso para la salud.

A las palabras de Cristo y a la voluntad de Dios, la respuesta que se pide es «hacer», concepto que penetra todo el *Evangelio de Mateo:*

«Quien escucha estas palabras mías y las pone por obra (lit. 'las hace') se parece al hombre sensato que edificó su casa sobre roca» (7,24).

«Hágase tu voluntad en la tierra» (6,10).

«¿Cuál de los dos cumplió (lit. 'hizo') la voluntad del padre?» (21,23).

Pero ese «hacer» no es la sumisión a una orden, sino la expresión de una fidelidad. Tal es el significado más frecuente en el primer evangelio del término griego *dikaiosyne,* ordinariamente traducido por «justicia». Dios es «justo» porque es fiel a su alianza con los hombres, y pide del hombre una «justicia», es decir, una fidelidad que responda a la suya: «Si vuestra fidelidad no supera a la de los letrados y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 5,20).

La fidelidad es flor de la estima; supone el diálogo entre Dios y el hombre, que es la alianza; procede de una persuasión interior y es consecuencia de una aceptación libre.

San Pablo y la «Carta a los Hebreos»

San Pablo y la *Carta a los Hebreos* conceptualizan como «obediencia» la relación de Jesús al Padre, compendiando en este término el acto redentor de Cristo: «Se hizo obediente hasta la muerte, y muerte en cruz» (Flp 2,8). Pero ya hemos visto la calidad y libertad de esa obediencia; no se trata de la sumisión de un súbdito a un señor ni de un soldado a un general; es un modo de expresar la entrega de Cristo, respuesta al amor que Dios le tenía, expresada en el grito del huerto: «Padre».

Modelo, pues, de toda obediencia cristiana es la relación del Hijo al Padre. Pero si el Hijo es igual al Padre, se infiere que no se trata de la sumisión del niño en la familia —también por ésta pasó Cristo en Nazaret (Lc 2,51)—, sino de la relación del Padre al hijo adulto, que se mantiene por el amor y la autoridad moral.

San Pablo mismo propone el modelo de Cristo para la obediencia del cristiano. Expuesta la glorificación de Jesús, fruto de su obediencia, exhorta a los filipenses: «Por lo tanto, amigos míos, ya que en toda ocasión habéis obedecido, seguid actualizando vuestra salvación escrupulosamente, no sólo cuando yo esté presente, sino mucho más ahora en mi ausencia» (2,12).

La obediencia a Dios, a imitación de Cristo, actúa la salvación. Es espontánea, sin necesidad de la vigilancia del Apóstol, «porque es Dios quien activa en vosotros ese querer y ese actuar que sobrepasan la buena voluntad. Cualquier cosa que hagáis, sea sin protestas ni discusiones, para ser irreprochables y límpi-

dos, hijos de Dios sin tacha, en medio de una gente torcida y depravada» (2,13-15).

Tratando anteriormente de la libertad cristiana hemos comentado la mayoría de edad del hombre según la expone la *Carta a los Gálatas.* Es en ese contexto donde hay que colocar la obediencia a Dios, llena de dignidad y confianza, exenta de temor, respuesta del hijo responsable, incondicional, decidida y alegre, a su inmenso amor por el hombre. Por eso puede llamarse san Pablo no mero ejecutor de las órdenes de Dios, sino «uno que trabaja para Dios» (1 Cor 3,9), que asocia hombres a su tarea. Excluidas, por tanto, dos concepciones de Dios, la de señor absoluto que exige sujeción y la de padre frente al hijo infante, el Nuevo Testamento propone la relación de Padre a hijo adulto. Según ella, Dios no se propone dirigir la vida del hombre en el detalle, sino que desea que el hombre actúe por sí mismo, en diálogo con él. La gloria del padre es que su hijo sea capaz, independiente, responsable y libre.

Imitación de Dios

Han aparecido hasta ahora dos concepciones de la relación del hombre con Dios: la obediencia, muy propia del vocabulario paulino, y la fidelidad, característica del *Evangelio de Mateo.* Pero hay todavía otra, común al evangelio y a san Pablo, que es la imitación de Dios. Cristo funda en ella el amor a los enemigos: igual que Dios ama y beneficia a buenos y malos, a fieles e infieles, el hombre debe amar a todos, amigos o enemigos, «para ser hijos de vuestro Padre del cielo» (Mt 5,44-45). San Pablo aludía a este motivo en Flp 2, 15: «Hijos de Dios sin tacha», texto citado unas líneas atrás. Y, siempre en conexión con el amor fraterno, lo inculca en la *Carta a los Efesios:* «Nada de brusquedad, coraje, cólera, voces ni insultos; desterrad eso y

toda inquina. Unos con otros ser agradables y de buen corazón, perdonándoos mutuamente como Dios os perdonó por Cristo. En una palabra: como hijos queridos de Dios, procurad pareceros a él (lit., 'sed imitadores de Dios') y vivid en mutuo amor» (Ef 4,31-52).

Amar a los demás es imitar a Dios, tener el parecido de familia; esto explica la condensación de todo mandamiento en el amor mutuo.

El binomio padre-hijo aplicado a Dios y al hombre denota, por tanto, el amor maduro y profundo, que engendra en el hijo el deseo de parecerse al Padre. No hay dependencia infantil, sino responsabilidad adulta que, precisamente por serlo, se esmera en reproducir los rasgos de la familia. Los demás mandamientos quedan integrados en el del amor; no tienen existencia independiente, como Cristo lo dijo al letrado: «De estos dos mandamientos penden la ley y los profetas» (Mt 22,40); todo lo que no tenga conexión con el amor del prójimo carece de consistencia.

A la luz del cambio de relación entre el hombre y Dios comenzada por Cristo, se entiende la caducidad de la Ley judía y de la mentalidad religiosa antigua. Innúmeros preceptos, disposiciones cultuales, ritos, tabúes, regulaban la vida del hombre: había que decirle en cada caso lo que podía o no podía hacer. El hombre era menor de edad; como niño, tenía miedo de su padre y, según la costumbre oriental antigua, ni siquiera vivía con él, sino en el ala de los esclavos. Llegada la mayoría de edad, se le abren las puertas de la habitación del padre y puede entrar en su presencia con la confianza que da la fe (Ef 3,12).

San Pablo no tolera que los que han sido llamados a la edad adulta añoren la irresponsabilidad de la niñez y la falsa seguridad de normas y observancias. Es tajante: «Los que buscáis ser aceptados por Dios en virtud de la ley, habéis roto con Cristo, habéis caído en desgracia» (Gál 5,4). Dios no acepta ya por la me-

ticulosidad de las observancias ni por la sujeción a reglas, sino por la libre responsabilidad a la que Cristo vino a llamarnos. Dios quiere que su hijo crezca.

Las tres formulaciones

Tres formulaciones, encontradas todas en el Nuevo Testamento, han caracterizado la relación del hombre-hijo con Dios-Padre: obediencia, fidelidad e imitación.

La más genérica de todas es la obediencia, entendida en el sentido de respuesta, según el valor del término griego. La fe es una respuesta afirmativa a la revelación de Dios; puede añadirse aún el matiz de entrega: respuesta que es entrega vital. Pero no se precisa en qué consisten la respuesta y la entrega. Precisamente la ambigüedad del término griego, que se aplica a muy diversos tipos de relación, ha llevado a interpretarlo como la sumisión del hijo menor al padre, como el dictado de una voluntad en sus mínimos particulares, acercándose a la concepción farisea.

Las otras dos formulaciones son más precisas: la fidelidad se basa en el compromiso interior hacia otra persona a quien se estima, y connota el sentido del honor. Es un término más apto que obediencia en el supuesto de la mayoría de edad, pero puede tomar un matiz voluntarista e incluso degenerar en observancia exterior, como ocurrió a los fariseos.

El concepto que mejor acentúa la libertad de la relación adulta con Dios parece ser el de imitación. El hijo quiere reproducir los rasgos del padre, porque lo ama y está orgulloso de llamarse su hijo.

Obediencia a hombres

Vistas las diversas formulaciones de la obediencia a Dios, hay que precisar cuál es el encargo o mandamien-

to a que se refiere; oigámoslo de boca de Cristo: «Este es mi mandamiento, que os améis unos a otros como yo os he amado» (Jn 15,12).

Con este mandamiento, la disponibilidad y prontitud para con Dios viran hacia el hombre y definen la actitud cristiana. Esta puede describirse como disponibilidad o servicialidad respecto a todos, «procurando agradar al prójimo, pensando en su bien y en lo que es constructivo» (Rom 15,2). Así como la obediencia a Dios podía conceptualizarse en términos de fidelidad o de imitación, la obediencia a los hombres equivale a servicialidad, y sus características son las mismas de la obediencia a Dios, transportadas a escala humana: disponibilidad racional, libre y sin temor, basada en relación de hermanos; relativizada, sin embargo, pues ningún hombre puede merecer una adhesión incondicional. Está, por tanto, sujeta al juicio crítico. Su criterio, según el texto de san Pablo citado hace un momento, es el bien del otro y el de la comunidad, que él llama «lo constructivo».

Observar una disposición racional y constructiva, es decir, la obediencia, no es más que un caso particular de la servicialidad cristiana que inclina a secundar la acción o el parecer de otro, mirando al bien de todos.

Hay que prevenir una objeción. Hemos dicho que el hombre ha de juzgar la estima y confianza que merece quien hace la propuesta. Podría objetarse que el evangelio prohíbe juzgar: «No juzguéis y no os juzgarán» (Mt 7,1). Para interpretar esta frase ha de examinarse en primer lugar el contexto. El evangelio está lleno de avisos y advertencias con que el Señor recomienda a los discípulos una actitud crítica ante personas y doctrinas: «Tened cuidado con la gente» (Mt 10, 17), «cuidado con los profetas falsos», «por sus frutos los conoceréis» (Mt 7,15-16), «sed cautos como serpientes» (Mt 10,16), «mucho cuidado con la levadura de los fariseos y saduceos» (Mt 16,6), «si alguno os

dice entonces: mira, el Mesías está aquí, está allí, no lo creáis» (Mt 24,24).

En consecuencia, el imperativo «no juzguéis» no manda ser ciegos a los defectos o dotes de los demás; lo que prohíbe es dar una sentencia que excluya a otro de nuestra vida. Aunque se vean defectos en el prójimo, hay que aceptarlo como persona. Y Cristo aduce a este propósito el famoso ejemplo de la mota y la viga en el ojo.

El amor cristiano, sin ser ciego a los defectos del prójimo, incluye siempre una estima que se engancha en lo profundo de la persona; sabe que los defectos son superficie y que todos somos más dignos de compasión que de censura; por eso deja a Dios el juicio definitivo de los demás y renuncia a veredictos.

También san Pablo recomienda la precaución: «Examinadlo todo, retened lo que haya de bueno» (1 Tes 5,21), y refiriéndose a la asamblea: «De los inspirados, que prediquen dos o tres, los demás den su opinión» (1 Cor 14,29). Pero no está permitido emitir un juicio definitivo que corte la comunicación: «El amor disculpa siempre, se fía siempre, espera siempre, aguanta siempre» (1 Cor 13,7), es decir, está siempre dispuesto a empezar de nuevo, dando al otro una nueva oportunidad.

Autoridad de san Pablo

Cuando se trataba de dar directrices, san Pablo era notablemente comedido. No usa nunca el verbo «mandar» *(entellomai)* y muy escasamente «mandar», «dar instrucciones» *(parangello)*. Dos veces lo emplea en la *Primera carta a los Corintios;* la primera, para añadir inmediatamente que la orden no es suya, sino del Señor (7,10). La segunda se refiere a la cuestión del velo femenino; el Apóstol va a empeñarse en que se observe la costumbre de las otras iglesias, pero comienza por

dar una explicación doctrinal y apela luego al juicio de sus destinatarios: «Juzgadlo vosotros mismos, ¿está decente que una mujer ore a Dios destocada?» (11,3).

La misma apelación aparece en la grave cuestión de la idolatría: «Os hablo como a gente sensata, juzgad vosotros esto que digo» (10,15). Una vez se limita a proponer como modelo su respeto a la conciencia ajena (11,1), para terminar una acalorada argumentación con que pretende convencerlos de no escandalizar.

Más que dar órdenes, recuerda lo que todos han profesado seguir, «la doctrina básica que os transmitieron» (Rom 6,17); escribe «para traer a la memoria lo que ya saben» *(ibíd.* 15,15), «Timoteo os recordará mis principios cristianos, los mismos que enseño en todas partes» (1 Cor 4,17), «os recuerdo el evangelio que os prediqué..., lo que os transmití fue, ante todo, lo que yo había recibido» (1 Cor 15,1.3). Se fía de sus interlocutores: «Yo personalmente estoy convencido de que rebosáis buena voluntad y de que os sobra saber para aconsejaros unos a otros» (Rom 15,14). Quiere que la colecta no sea una imposición, sino un servicio espontáneo: «Cada uno dé lo que haya decidido en conciencia, no a disgusto ni por compromiso, que Dios se lo agradece al que da de buena gana» (2 Cor 9,7).

Sus directrices para las celebraciones de Corinto (1 Cor 14,26-40) siguen a una larga exposición en que les muestra el diferente grado de utilidad de los carismas (15,1-25). Nunca pretende imponer una opinión personal, siempre alega razones y las desarrolla cuanto estima necesario para persuadir; a veces bromea sobre sus instrucciones: «(la viuda) será más feliz si se queda como está; ésta es mi opinión, y Espíritu de Dios creo tener también yo» (1 Cor 7,40).

No hay que confundir broncas con órdenes. Cuando llega la ocasión, Pablo es enérgico, pero no para mandar lo que a él le parece, sino para corregir abusos contra el evangelio. Combate, por ejemplo, el partidis-

mo en la comunidad de Corinto, que intentaba oponer entre sí a los apóstoles erigiéndolos en jefes de bando y rompía la unidad cristiana en nombre de fanatismos personales. San Pablo intenta pacientemente hacerlos recapacitar (1 Cor 4,14), pero anuncia que en su próxima visita se enfrentará con los sectarios: «¿Qué queréis?, ¿que llegue con la vara o con cariño y suavidad?» (1 Cor *ibíd.* 4,21). En esta y otras ocasiones, la severidad se proponía corregir abusos y estimular a que siguieran el evangelio.

En resumen, puede decirse que la obediencia, aspecto de la servicialidad o disponibilidad cristiana, tiene por núcleo la prontitud para contribuir al bien de los individuos y del grupo; en ese sentido se acatan las disposiciones pertinentes. La disponibilidad se entiende de todos para con todos, en una comunidad donde cada uno ejercita su carisma. El Apóstol, después de haber formado la comunidad con su predicación, aparece encargado de mantenerla en la vida de fe y de unión según el evangelio; no se arroga ningún poder de interferir en vidas ajenas ni de crear preceptos, sino usa de su autoridad para estimular al bien, pues «el Señor se la ha dado para construir, no para destruir» (2 Cor 10,8); en consecuencia, debe tomar medidas contra los que sistemáticamente se oponen a ese bien.

Obediencia y organización

Además de la disponibilidad cristiana, aspecto del amor mutuo, existe en toda sociedad organizada la sumisión a reglamentos, disposiciones u órdenes. Muchas veces no pretenden más que establecer un orden del día, sin conexión particular con el bien común. La eficacia exige tales disposiciones y el buen sentido las recomienda. En un cuartel habrá que fijar horas para el rancho, y en una oficina, para la entrada y salida de los empleados; la universidad tendrá un horario de

clases. La prescripción concreta podría ser cambiada por otra igualmente eficaz, pero hay que llegar a un acuerdo y, establecido éste, seguirlo.

Toda disposición debe respetar, por supuesto, la dignidad del hombre y seguirse con espíritu de libertad. Pero, ¿hay que llamar virtud a esta observancia? Si se considera autorizada la opinión de los Padres de la iglesia griega, hela aquí resumida por Sejourné: «Los Padres griegos, según nos parece, no han visto en la obediencia del evangelio apenas más que la obediencia a Dios, que se presta con libertad de espíritu, no como servidumbre. Han celebrado mucho menos la obediencia a los hombres, que para ellos es quizá una necesidad, pero no un medio de progreso espiritual» [13].

Puede haber casos en que la organización imponga sumisiones despersonalizadoras. Tal sucedía, en tiempo de Pablo, con la esclavitud, que sostenía la estructura económica de aquella sociedad. Por definición, reducía al esclavo al nivel de objeto utilizable; la palabra latina *mancipium* y la griega *andrápodon,* que significan esclavo, pertenecen al género neutro, el de lo no personal. La relación amo-esclavo, indigna y degradante, era, pues, de persona a cosa. San Pablo no podía cambiar la situación social ni probablemente podía concebir una sociedad diferente, pero intuyó el daño que la institución causaba e intentó redimir a la persona; consideraba intolerable que un hombre aceptase su estado de objeto y por eso aconsejaba al esclavo cristiano obedecer a su amo como si fuera a Cristo (Ef 6,5). Para salvar su dignidad humana y mantenerla, aunque él fuera tratado como una cosa, debía responder como persona, pues ningún hombre puede aceptar ser mero instrumento de otro. Este principio es indudablemente válido para cualquier época y contexto.

[13] Véase art. «Voeux de religion», en *Dictionnaire de Théologie Catholique,* col. 3.259.

Obediencia y amor

La obediencia de Cristo al Padre fue manifestación de su amor; la disponibilidad del cristiano es también expresión de su amor por todos. Repetimos una vez más que el amor fraterno no es sólo la virtud central del cristiano, es la única virtud respecto a los hombres, que compendia y motiva todas las demás y basta para hacer al hombre perfecto: «A nadie le quedéis debiendo nada, fuera del amor mutuo, pues el que ama tiene cumplida la otra Ley. De hecho, el «no cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no envidiarás» y cualquier otro mandamiento que haya se resumen en esta frase: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Rom 13,8-9).

Las virtudes éticas son para el cristiano explicitaciones del amor en zonas determinadas de la vida. Si no son brazos del gran río, son cauces secos. Ahora bien, ¿cómo establecer el vínculo entre amor y obediencia?

El amor cristiano no es el cariño que resulta de una relación, precede a toda relación y sobrevive a todo desengaño; tampoco busca satisfacer indigencias, es un amor de abundancia. Es un don de Dios que permite mirar a los demás a la manera de Dios, un nuevo punto de vista que descubre el valor inmenso de cada hombre y que crea una estima fundamental, un prejuicio favorable hacia todos.

Quien ama así está inclinado a tener en cuenta el parecer del otro, sin rechazarlo *a priori;* experimenta un deseo de comprenderlo y, como condición, de escucharlo; le interesa lo que el otro tenga que decir. La estima causará respeto a las opiniones y llevará, si parece razonable, a aceptar el parecer ajeno. Cuando éste se refiere a la acción, se entra en el terreno de la disponibilidad u obediencia. A menos de razones fuertes en contrario, hay una propensión a colaborar con

la propuesta; en caso de empate de razones, se inclinará a aceptar las ajenas.

Obediencia es apertura para escuchar y prontitud para cooperar. Se basa en la estima por los demás y en la autoridad moral del que propone o manda. Es una actitud para con todos, que se matiza en los casos particulares.

Siendo la obediencia expresión del amor, no puede obrar contra él. Si el cristiano percibe que una medida o actitud impide u obstaculiza el bien de los otros o el propio, el amor dejará de fluir por el canal de la disponibilidad para encauzarse por el de la protesta o la resistencia. Puede llegar el momento de no tener miedo a los que sólo pueden matar el cuerpo, declarando, como los apóstoles ante el sumo sacerdote, que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres.

Disponibilidad, servicialidad, obediencia, son lo contrario del egoísmo. Por eso se opone la obediencia de Cristo a la desobediencia de Adán. En el relato del paraíso decide Adán obrar por su cuenta, mirar por su propio interés sin pensar en el otro, que en aquel caso extremo era Dios mismo. No da importancia a la ofensa ajena con tal de hacer su gusto: empieza el egoísmo. La bondad de Dios requería una respuesta de gratitud y amor; pero el ilusorio interés propio dominó el horizonte, eclipsando la relación personal. La avidez de la cosa aniquiló el interés por la persona; el amor de sí llevó al desprecio de Dios. Esta es la desobediencia, el anti-amor, el pecado, desequilibrio de los valores.

A ella se opone el amor cristiano activo, preocupado por el bien y la felicidad de los otros; amor que favorece el conocimiento mutuo y puede matizarse de amistad; que respeta la personalidad ajena y se mantiene dispuesto a colaborar con toda buena iniciativa. Es la hermandad de los hijos del mismo Padre, primicia del futuro reino.

V

LA ESTRUCTURA

En esta sección no pretendemos ofrecer una teología de la estructura eclesiástica. Es un tema del que se habla demasiado, y eso es mal indicio; la insistente crítica y la apresurada justificación de las instituciones delatan cierto rechinar entre vida y sistema. Pero en crisis de inadecuación como la actual no parece el método más aconsejable empezar por una reforma de gabinete, sino dejar campo a la vida, guiada por el Espíritu; ella misma irá encontrando las estructuras que le convienen, sin demasiadas planificaciones previas.

Nuestro propósito, por tanto, es bien modesto: deducir de las notas e índole de la vida cristiana, expuestas anteriormente, algunos caracteres que han de encontrarse en la estructura de las Iglesias y otros que necesariamente se excluyen.

En primer lugar, la Iglesia es una misión. Por consiguiente, su organización ha de estar en función de su papel en la sociedad. No puede estructurarse desde principios internos exclusivamente, sino como respuesta a las necesidades del mundo. Se sigue de esto que, variando las tareas de una parte a otra, no cabe pensar en una organización uniforme; la uniformidad, que es rigidez, defraudaría a la misión. Incluso en un mismo país la sociedad es cambiante y unos problemas dejan lugar a otros; cualquier estructura ha de poseer gran flexibilidad para ser capaz de acudir sin rémoras a las nuevas necesidades.

La idea de una organización monolítica y uniforme nació probablemente bajo el influjo de la estructura civil, especialmente en época imperial y absolutista. La sociedad se profesaba cristiana, y la Iglesia podía vivir hacia dentro, puesto que teóricamente no existía un fuera. No le quedaba más que afianzar, y para ello

pareció apta la estructura del Estado, que con los necesarios retoques se adaptó a la Iglesia.

Los gobiernos tergiversaron la identidad de la Iglesia al considerarla guardián y apoyo del orden establecido. Es precisamente lo que su vocación le impide ser; viviendo de la esperanza del reino, nunca puede desposarse con un orden histórico, necesariamente provisional y perfectible. Se ha expuesto en el capítulo III la actitud cristiana ante el mundo. Baste recordar que la Iglesia, por su vocación de pionera, es estímulo continuo al cambio de las estructuras humanas, con el propósito de irlas acercando cada vez más al ideal que Dios le ha revelado. También por aquí se infiere la agilidad interna que necesita la Iglesia; es imposible ser estímulo para el cambio sin mantenerse ella misma perpetuamente dispuesta a cambiar.

Pasemos a otra característica. La estructura de la Iglesia deberá reflejar su ser, es decir, manifestar límpidamente la unión que existe entre sus miembros, dando una visión anticipada del reino futuro. Habría de ser tal, que institucionalmente no dejase lugar a ambiciones, excluyendo de su cimiento todo sillar corroído por el afán de riqueza, el deseo de honores o la sed de poder. Su primera piedra es Cristo y no está permitido adulterar la construcción (1 Cor 3,10-12). Decimos institucionalmente, concediendo que se darán casos individuales de ambición entre los cristianos; pero nunca puede consagrarla la estructura so pretexto de eficacia, bien común o piedad. Por decorativos que fueren sus epígrafes, encabezarían una negación de Cristo.

El poder y su correlativo, el temor, son inaceptables; la autoridad está basada en el ejemplo y el servicio competente; siempre deseosa de subrayar, con el evangelio, la igualdad fundamental, sin erigir la función en peana. Estimulará a todos a ser fieles a la acción del Espíritu, sin recelos por las manifestaciones e iniciativas que éste suscite. Procurará con ahínco que

cada uno se desarrolle en la línea que Dios le señale, sin encajar a nadie en esquemas preconcebidos.

Debe ser una estructura humilde y alegre. No ostentará pretensiones ante el mundo, sino madurez y sobriedad; debe sorprenderlo por su libertad y alegría. Es preciso que las comunidades cristianas aparezcan ante los hombres como grupos honrados, sinceros, independientes, cuyos miembros muestran estima mutua y están dispuestos a ayudar sin hacer distinciones; hombres que no creen en la necesidad de barreras separadoras, y que procuran derribarlas con su modo de vivir; pacíficos pero valientes, sinceros y afables, cooperadores activos y dedicados en toda empresa para el bien de la humanidad y del individuo. Esta es la calidad de los cristianos y esto ha de reflejar su organización. Si no lo hiciera, sería traba para el testimonio.

La estructura ha de ser personalizante y, por tanto, sencilla, pues la complicación burocrática convierte a las personas en números. No discutimos aquí la necesidad de la burocracia en la sociedad civil, pero como la Iglesia no participa de sus objetivos, no tiene por qué adoptar sus métodos. Cada uno ha de tener importancia como individuo.

Finalidad de la estructura es velar por la unión en la fe y amor mutuo, y esa es la misión de los responsables. Cuando sea pertinente, pueden coordinar iniciativas para acrecer la eficacia. El campo de la autoridad es, pues, restringido. Su papel animador, el más importante, se despliega en el ejemplo y en la exhortación; cuando se requiere, el consejo. Su papel intimidatorio se limita a la reprimenda o exclusión de miembros que dañen a la reputación de la Iglesia o pongan en peligro su unidad. La iniciativa nace por la acción del Espíritu en la Iglesia entera; no está en manos de los líderes. Como san Pablo, sin embargo, deben ellos recordar el evangelio cuando parezca que no se siguen sus enseñanzas.

En resumen, la estructura de la Iglesia, si quiere testimoniar ante el mundo la paz, la libertad, la sencillez y la alegría de Cristo ha de reducirse a un mínimo, y debe ser además muy flexible. Nunca se puede tomar por modelo el poder civil, explícitamente excluido por el Señor. En la Iglesia no hay superiores y súbditos, sino hermanos; no existen dominio y temor, sino estima y disponibilidad; no hay coacción, sino consejo; no impera la ley externa, sino el Espíritu de Dios; no hay honores y dignidades, sino sencillez y modestia. Sólo una estructura compatible con estos presupuestos ha de llamarse cristiana; únicamente ella puede ser testigo de la esperanza en una humanidad nueva.

El Espíritu, que descendió sobre la Iglesia entera, es Espíritu creador, y no sólo de la primera creación: él es la fuente de toda creatividad, la impulsión dinámica de Dios en el hombre, en la Iglesia y en el mundo. El crea nuevo cuando algo muere; si se retira, todo perece y vuelve al polvo (Sal 103,29-30). Ser creador significa improvisar sin estar ligado a lo antecedente, liberar de la sujeción al pasado. Cuando sopla, produce cambio; imprevisible, es vino siempre nuevo que postula odres nuevos. Es la juventud perenne y está al lado de los movimientos renovadores, de las justtas aspiraciones jóvenes, creando formas nacientes de vida nueva. ¿Qué habría sido del hombre si la evolución se hubiera detenido en los dinosaurios, considerando la mole como la cumbre de sus aspiraciones? ¡Cuán deleznables parecerían los mamíferos incipientes, y más tarde los pequeños primates, débiles y extraños! Y, sin embargo, por allí avanzaba la línea de la vida, dejando a un lado magníficos leones e inmensos elefantes. Por allí trabajaba el Espíritu; su zoología iba preparando rasgos para la imagen de Dios. Cuando apareció la leche, ¿quién habría podido predecir que aquel nuevo líquido había de alimentar al Hijo?

VI

CRISTIANISMO Y RELIGION

Hemos descrito los rasgos del cristianismo desde diversos puntos de vista. Considerándolos en conjunto, surge una pregunta: ¿es el cristianismo una religión?

Para no caer en la trampa terminológica, procederemos en la respuesta exponiendo algunos rasgos convencionales de la concepción «religiosa» y veremos si se verifican en el cristianismo. Si no fuera así, habrá que reconocer que el cristianismo no puede alinearse con las religiones y que si se mantiene tal nombre para ellas, hay que buscar uno nuevo para el fenómeno cristiano. Los rasgos «religiosos» que exponemos son esquemáticos y pueden verificarse en mayor o menor grado en las religiones concretas.

La incompatibilidad entre fe cristiana y «religión» puede establecerse también basándose en el Nuevo Testamento. San Pablo tuvo que enfrentarse con dos religiosidades que amenazaban a las comunidades cristianas: una, la religiosidad judía, encarnada en las observancias de la Ley (Gál 4,1-11); otra, las prácticas de austeridad y de culto a los ángeles de ciertos sincretismos paganos (Col 2,16-22); ambas son calificadas de «elementos del mundo», es decir, de estadio rudimentario y elemental, que describe como «cárcel», «infancia bajo tutela», «minoría de edad», «rudimentos sin eficacia ni contenido» (Gál 3,23-24; 4,1-2.9), «preceptos y enseñanzas humanas sin valor alguno» (Col 2,22-23). Las dos religiosidades a que alude, judía y pagana, pertenecían, según él, a la infancia o menor edad del mundo [14]. En los evangelios nunca recomienda Cristo observancias rituales; cuando se enfrenta con

[14] Véase art. «Stoicheion», en *Theologisches Wörterbuch des Neuen Testaments*.

ellas es para derogarlas (sábado, Mt 12; purificaciones, Mt 15).

No fue el contenido de la fe el que suscitó la oposición de los paganos, acostumbrados a los credos más extraños; fue la ausencia de toda característica «religiosa» la que los llevó a acusar a los cristianos de ateísmo (Justino, *Apología I,* 6,1; Atenágoras, *Intercesión en favor de los cristianos,* 5ss). El cristianismo, que carecía de templos, casta sacerdotal, rituales y observancias, aparecía como un fenómeno inasimilable para las categorías «religiosas».

No se puede negar que en las religiones antiguas existía un elemento válido: la aspiración del hombre a entrar en contacto con la divinidad. Pero éste deformó su intuición y experiencia de Dios; el «Gigante Sonriente», que era aquella realidad fascinadora y tremenda, se va cargando de connotaciones cada vez más terribles; el hombre no cree en la sonrisa divina, sino sólo en la fuerza y el poder. Proyecta en Dios su malaventurado afán de dominio, haciendo de él un déspota que en algunas religiones exige sacrificios humanos. Concibe un Dios envidioso de su alegría y se fabrica prohibiciones y tabúes; lo identifica con los fenómenos escalofriantes de la naturaleza, como el rayo o la tempestad, o con los misteriosos, como la fertilidad. Vuelca en Dios toda su miseria psicológica, su bajeza, su desprecio de sí mismo, su insuficiencia; descarga en él su masoquismo y su crueldad, la culpabilidad que lo roe: inventa la propia tortura en nombre de Dios.

Para tener contento a ese dios terrible inventa rituales, observancias y expiaciones; instituye, para mantenerlos, castas sacerdotales de iniciados en los secretos divinos, que pronto se erigen en detentadoras de poder. De igual modo, los despotismos políticos apelan a la voluntad de los dioses y la «religión» los justifica y consolida.

El hombre se ve abrumado y sin esperanza. Para empezar su obra liberadora elige Dios un pueblo y, en medio del aparato religioso que todavía conserva, le infiltra una fe vigorosa. Con guerras, profetas o destierro lo mantiene en vilo para evitar que lo religioso deforme de nuevo el rostro divino.

Cuando llega el momento, Dios quiere revelar su verdadera faz, y para mostrar su sonrisa, sin que su estatura espante, se presenta en el mundo como un hombre cualquiera. Cristo indica a la humanidad enferma el camino de la vida plena, revelando que Dios es amor y que la salud del hombre consiste en amar a imitación de Dios. Muestra que el camino fabricado por el hombre para acercarse a Dios lo desviaba, y colma la aspiración de la humanidad entera, limpiando la fe de su envoltura religiosa: declara caducado el cúmulo de observancias, ritos y prohibiciones que impedían la integración y el desarrollo del hombre.

En los párrafos que siguen el término «religión», como contradistinto de «fe», significa el miedo a Dios, que prolifera en una hojarasca de obligaciones, ansiedades y escrúpulos. Este sentido era común en la palabra latina *religio: metus divini numinis,* «ritual», «escrupulosidad meticulosa», hasta el punto de que términos como «formido» y «pavor» se usaban como sinónimos de *religio.*

Los dos enemigos de Dios en la Pasión de Cristo son la «religión» (fariseos observantes y saduceos poderosos) y el poder político doblegado por ella. A tal punto había llegado la asfixia de la fe que los profesionales de la «religión» no reconocieron el rostro del Dios a quien pretendían servir. Cristo libera la fe y la hace posible, podando toda excrecencia dañina.

El Dios propicio

En primer lugar, la religión se proponía llegar hasta Dios; para ello era condición indispensable hacer a Dios propicio, con prácticas ascéticas, con el ejercicio de las virtudes o con ritos purificadores. En una palabra: la religión intentaba sacar al hombre de su estado de pecado, es decir, de su alienación respecto a Dios y a sí mismo, para alcanzar la amistad con la divinidad. La empresa resultaba imposible, a juzgar por la incesante repetición de ritos expiatorios que delataba lo vano de la tentativa, por el fracaso de la observancia farisea y por el pesimismo de la religión griega, que, desesperada, consideró al hombre un juguete de los dioses. Aun los espíritus más selectos, como Platón o Aristóteles, no llegaron a establecer una relación personal entre el hombre y Dios, ni siquiera en la vida inmortal del alma [15].

Según este aspecto, la religión se acabó en el Calvario. Allí Dios reconcilió consigo al mundo. Si el hombre no podía llegar hasta Dios, podía él acercarse al hombre, y lo hizo. El problema del Dios propicio había terminado.

El Antiguo Testamento registra numerosos casos de hombres e incluso de un pueblo a quien Dios se acercó; y, sin duda, hizo lo mismo en la larga historia humana con otros individuos de otras culturas y religiones. Pero si Dios amaba de verdad a su creación, hacía falta una reconciliación del género humano como tal, no de algunos individuos solamente. Dios había de ponerse al alcance de todo hombre.

Vimos en el capítulo primero que Dios reconcilió consigo al mundo por medio de Cristo, cuando el mundo era pecador, cuando no sabía nada de tal reconci-

[15] Véase A. J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et L'Évangile*, París 1932, 161-169.

liación y en cuanto la conocía se oponía a ella. El esfuerzo «religioso» por llegar hasta Dios ha perdido su objetivo, pues Dios está cerca. Así aparece en la proclamación de Jesús: «El reinado de Dios está cerca», hecho que no dependía del querer del hombre ni era fruto de sus ritos expiatorios, sino de un acto libre de Dios. El hombre necesita sólo salir al encuentro de esa cercanía y responder a su llamada con la fe: «Creed la buena noticia» (Mc 1,15). La puerta está abierta, la expiación realizada, los sacrificios superados, la «religión» desocupada.

La ascesis cristiana

Al llegar a este punto hemos de prevenir una objeción. ¿Qué sentido tiene la ascesis en el cristianismo? Averigüemos, para empezar, el significado de la palabra ascesis: en griego significa ejercicio o entrenamiento y se aplica a cualquier profesión, especialmente a los atletas y artesanos. Viene aquí a propósito citar un texto de san Pablo en que describe la vida cristiana y apostólica en términos deportivos: «Ya sabéis que en el estadio todos los corredores cubren la carrera, aunque uno solo se lleva el premio. Corred así, para ganar. Pero un atleta se impone toda clase de privaciones; ellos para ganar una corona que se marchita; nosotros, en cambio, una que no se marchita. Por eso corro yo, pero no al azar; boxeo, pero no contra el aire: mis directos van a mi cuerpo y lo tengo a mi servicio, no sea que después de predicar a otros me descalifiquen a mí» (1 Cor 9,24-27).

El cristiano tiene un objetivo claro: dar testimonio con su modo de vivir; esto exige disciplina y a veces es duro. Aquí tenemos el sentido de la ascesis cristiana; consiste en mantenerse en forma para vivir según el evangelio, ágil para responder al Espíritu que guía.

Debe quedar claro al mismo tiempo que la ascesis

no supone ni fomenta el dolorismo. El cristiano no busca el dolor, sería un absurdo. Cristo mismo no lo buscó, como resalta en la oración de Getsemaní. Pero el cristiano, como Cristo, tiene una misión que cumplir, y la fidelidad a ella puede acarrear dolor y sacrificio, como toda misión humana importante. Basta pensar en el cúmulo de dolores y sacrificios que, sin buscarlos, impone la crianza y educación de los hijos. En la vida real no hay empresa seria que no imponga su tasa de aflicción. Pero en ellas y en la vocación cristiana se tiende a lo positivo, a cumplir la misión de que uno es responsable, a través de las dificultades y obstáculos que salgan al paso.

Además, el cristiano no está solo en su tarea. San Pablo, ducho en trabajos, tenía esa experiencia: «El nos alienta en nuestras luchas hasta el punto de poder nosotros alentar a los demás en cualquier lucha, repartiendo con ellos el ánimo que nosotros recibimos de Dios. Si los sufrimientos de Cristo rebosan sobre nosotros, gracias a Cristo rebosa en proporción nuestro ánimo» (2 Cor 1,4-5).

La mortificación

A propósito de dolorismo, hay que detenerse un momento en la llamada «mortificación». Los cristianos la conciben de ordinario como un sufrimiento, dolor o abstención que uno se impone libremente, una tortura lenta y continua [16].

Veamos el fundamento bíblico de la palabra. El verbo «mortificar» aparece una sola vez en el Nuevo Testamento, en la *Carta a los Colosenses*. En el texto

[16] Véase el excelente artículo de I. Hausherr, *Abnégation, renoncement, mortification: trois épouvantails... et un peu de lumière*, en *Études de Spiritualité Orientale*, Roma 1969, 301-313.

griego, el verbo significa sencillamente «matar», y el pasaje es el siguiente:

«Si habéis resucitado con Cristo, buscad lo de arriba, donde está Cristo sentado a la derecha de Dios; estad centrados arriba, no en la tierra. Moristeis, repito, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios; cuando se manifieste Cristo, que es vuestra vida, con él os manifestaréis también vosotros gloriosos.

En consecuencia, extirpad (= matad) lo que hay de terreno en vosotros: lujuria, inmoralidad, pasión, deseos rastreros y la codicia, que es una idolatría; ... despojaos de todo eso: cólera, arrebatos de ira, inquina, insultos y groserías... Dejad de mentiros unos a otros...» (Col 3,1-9).

Este es el pasaje de la mortificación. Se refiere a la vida de resucitados que ya está en nosotros. La norma y la aspiración del cristiano no proceden de este mundo, sino del reino donde Cristo vive. Posee dentro una vida que no es fruto terreno y debe vivir según ella, esperando el momento en que se manifestará plenamente, en unión con Cristo.

Vivir de esa vida es la salud del hombre. ¿Quedan en nosotros tumores que la impiden? Hay que extirparlos, no cortándolos poquito a poco ni cauterizándolos a fuego lento, sino con un cambio radical que los elimine de la conducta. Esta es la famosa mortificación cristiana: vivir con salud, no tolerar enfermedades, expelerlas lo antes posible.

Y ese modo de vida no tiene nada que ver con el melindre o el escrúpulo. El párrafo que precede inmediatamente al citado más arriba describe un modo de proceder que san Pablo condena: «Si moristeis con Cristo a lo elemental del mundo, ¿por qué os sometéis a reglas como si aún vivierais sujetos al mundo? 'No tomes, no pruebes, no toques' —de cosas que son todas para el uso y consumo—, según las consabidas prescripciones y enseñanzas humanas. Eso tiene fama de sabi-

duría por sus voluntarias devociones, humildades y severidad con el cuerpo; no tiene valor ninguno, sirve para cebar el amor propio» (Col 2,20-23).

Si comparamos los dos pasajes, parece que san Pablo desdeña las minuciosas prácticas ascéticas, recomendando, en cambio, un enérgico viraje en la conducta, que destierre las actitudes depravadas.

En estos pasajes se habla de vida, no de sufrimiento. La muerte de los bajos instintos permite un despliegue mayor de la vida en el hombre. Mortificación, por tanto, en su verdadero sentido, es un concepto negativo, como desinfección o desintoxicación, y su finalidad es que la salud rebose. Para san Pablo es claramente una metáfora y nunca pudo pensar que sus lectores la entendieran de otro modo. En nuestro tiempo se expresaría en términos de operación quirúrgica: si tenéis tumores de esos, operaos, ¡fuera con ellos!

En la vida ordinaria, una vez conseguida la salud básica, cada uno ha de tener cuidado de no exponerse al frío o no comer lo que le sienta mal. De ese estilo es la precaución habitual del cristiano; como hombre sensato, no puede poner en peligro la vida que lleva dentro; cada uno verá lo enfermizo que es o las propensiones que tiene.

Toda vida de este mundo lleva consigo una lucha contra los gérmenes de muerte, lo mismo la vida física que la moral. En todo hace falta terapéutica y profilaxis, siempre buscando el propio bien. «Nadie ha odiado nunca a su propio cuerpo» (Ef 5,29) y el cristiano menos que nadie, pero quiere que esté sano, limpio y dócil al Espíritu; por eso lo mantiene en su papel de servidor de Dios, para que no se convierta en cuerpo de pecado (Rom 6,6) o en cuerpo de muerte (*ibid.* 7, 24).

No debería decirse «mortificar el cuerpo» o «los sentidos», que son obra de Dios, sino usarlos «con santidad y respeto» (1 Tes 4,4), y para eso eliminar del

ser físico y psicológico las propensiones al mal, a la enfermedad y a la decadencia. Estos son los llamados pecados capitales, que se resumen en las tres ambiciones y tienen por raíz común el egoísmo inconsciente e ininteligente, la anticaridad, que roe, como una lepra esencial, la imagen de Dios en el hombre. La operación podrá ser penosa, pero su resultado es la salud y la alegría.

El atleta se somete a entrenamiento, con esfuerzo y sudor, para mantenerse en forma. El cristiano tiene que vigilar sobre lo que daña a la vida de Dios en él. Podrá ser que los comienzos sean penosos, pero nunca llevan a la tristeza. El cuidado de la salud es un límite creativo, no opresor. No se trata de limitar por limitar, pues el cristiano está llamado a la libertad; se trata de conservar ágil la libertad. Así lo entendía san Pablo: «Todo me está permitido, pero yo no me dejaré dominar por nada» (1 Cor 6,12). Además del entrenamiento del atleta, son límites creativos la sobriedad del conductor o el ejercicio del artista, aspectos todos de la fidelidad a la propia misión o ideal. La disciplina positiva se llama ejercicio; la negativa, abstención; ambas facetas están en función de la finalidad perseguida.

El amor de Dios antecedente a toda bondad humamana, revelado por Cristo, parece excluir las intenciones expiatorias que se asocian a veces a los ejercicios ascéticos. La reconciliación con Dios está efectuada; solamente queda al hombre abrirse a esa gracia. Dios no está irritado, no exige satisfacción por los pecados, sino que el hombre los reconozca y confíe; él nunca rehúsa su perdón. La obsesión con el pecado no es cristiana, Dios es propicio al hombre y lo perdona sin regateos. Cuando un pecador se le acerca, nunca exige Cristo una satisfacción, le basta la fe (Mt 7,2; Lc 7,36); en algunos casos amonesta que no se vuelva a las andadas (Jn 5,14; 8,11), explicitando el contenido de una conversión sincera. El cristiano vive del Espíritu, y no

está bajo la ley del pecado (Rom 8,2); su ascesis mira a la libertad y a la alegría de una vida exuberante, no es un penoso arrastrarse para salir del fango, que fue lavado por el bautismo. Y si alguno resbala, no hay que desanimarse: «Tenemos un defensor ante el Padre, Jesús, el Mesías justo, que expía nuestros pecados; y no sólo los nuestros, sino también los del mundo entero» (1 Jn 2,1-2).

En el primer capítulo hemos tratado del renegar de sí y de la renuncia. Ambos términos combaten sutiles idolatrías: el primero, la deificación del yo; el segundo, la de cualquier otra criatura. La mortificación, en cambio, es el cuidado de la salud así adquirida. El renegar de sí, afirmando el único Dios, durará siempre; la renuncia, mientras haya alicientes de esta tierra; la mortificación puede llegar a ser superflua; incluso debería serlo lo antes posible. Sería señal de salud robusta, de vida sin trabas.

Las dos esferas

Examinemos otro aspecto de la diferencia. Decir «religión» y separar mentalmente un sector de la existencia del resto de la vida es todo uno; y eso aunque se sostenga que la religión ha de reflejarse en la vida. En la concepción «religiosa» Dios y el hombre habitan en planos paralelos, y entre ellos se interponen los siete cielos de la trascendencia divina, para usar antiguos símbolos. Toda la preocupación del hombre sincero era agradar a ese Dios de lo alto, pero la mirada, al levantarse, perdía de vista al hombre compañero.

A lo más, podía el prójimo servir como trampolín para saltar hasta lo trascendente. Aunque el budismo tiene más de filosofía que de religión, permítasenos recordar la conmiseración enseñada por Buda, una de las grandes figuras de la humanidad. Para él, toparse con el dolor humano constituyó una experiencia deci-

siva, y recomendó vivamente la compasión para con todos. Pero la subordinaba a la iluminación, la consideraba un medio, «como la barca que se deja, una vez alcanzada la otra orilla».

La encarnación del Hijo de Dios ha hecho caducar la concepción religiosa. El hombre pensaba que para llegar a Dios tenía que salir de su propia esfera. Cristo forzó las dos paralelas a una increíble convergencia; y no fue levantando la paralela terrestre, sino bajando la celeste: «Inclinó el cielo y bajó», haciendo que el cielo tocase la tierra. El es el punto de intersección, y una vez encontradas, las dos líneas corren juntas, trenzadas, indistinguibles. Dios entra en la historia humana y en ella aparece «como uno de tantos» (Flp 2,7), camina junto con el hombre, como hacia Emaús, y no se le distingue hasta el momento de la epifanía. Buscando al hombre encontramos a Dios, y conversando con Dios nos tropezamos con el hombre. Es inexacto hablar de una dimensión vertical y otra horizontal en el cristianismo; la línea que parte de Cristo es unidimensional, como un arroyo cuya agua trasparenta la tierra y refleja el cielo al mismo tiempo. Pero esa línea no permanece a ras del suelo, se va levantando insensiblemente a medida que el dinamismo de la resurrección elimina la gravitación del pecado.

Por eso tampoco pueden separarse fe y amor fraterno. El cristianismo es un amor animado por la fe. Una fe podría ser sincera, pero sin amor a los demás no sería cristiana: «Ya puedo tener una fe que mueva montañas; si no tengo amor, no soy nada» (1 Cor 12, 2). El amor mutuo es la energía de la fe (Gál 5,6), es la verdad de la vida (Ef 4,15).

En el cordón de la existencia, trenzado de divino y humano, podrá destellar más, según las ocasiones, uno u otro elemento, pero nunca puede faltar la percepción del conjunto. Este entrelace responde a lo que llaman los autores clásicos ser contemplativos en la acción, es

decir, actuar penetrados de fe, embebidos de presencia.

A Dios ya no se llega verticalmente, si queremos decir con esto que para encontrarlo hay que despegarse de la tierra; él se ha instalado entre los hombres (2 Cor 6,16). No hacen falta astronautas a lo divino, sino hombres que escarben en el rastrojo, allí se encuentra el tesoro; mercaderes afanados en su negocio, para encontrar la perla; caminantes que acepten la compañía del forastero y lo inviten a casa; pescadores que escuchen el consejo de un extraño y echen la red; mujeres que pregunten a un hortelano.

Aquí se encuentra, por tanto, un criterio para distinguir si el espíritu que anima a una persona es cristiano o no: ¿separa a Dios del hombre? Esta es la piedra de toque de toda religiosidad. Sabemos por el Nuevo Testamento que Dios conserva su libertad para interpelar directamente al hombre; baste citar como ejemplo la conversión de san Pablo (Hch 9,3-6), y que el hombre puede tener experiencias interiores (Ef 1, 18-19; 3,18-19). Pero quien busca una relación con Dios sin referencia y diríamos dependencia de su actitud con el prójimo, por muy cristiano que sea su vocabulario y por muchas prácticas de piedad que observe, no es todavía cristiano, vive en la «religión».

Religión o vida

Cristo no delimita un sector de la existencia para dedicarlo a Dios, pide la existencia entera. La moral es el modo de vivir, y ése es también el testimonio y el culto. Cristo muestra la posibilidad de un nuevo modo de vida, sin sacar al hombre de su marco histórico, pero cambiando su actitud. No crea una nueva historia, da meta e impulso a la única historia. Si la ruta en el tiempo de los grupos cristianos se llama historia de la Iglesia, la ruta de la humanidad entera debería llamarse historia del reino de Dios, y en ella es

donde operan los cristianos. Religión se refiere a ciertas actividades, vida es la existencia global; y la vida cristiana es vida humana orientada al bien de los demás y al testimonio en el mundo del amor de Dios. Toda manifestación del hombre, desde la política hasta el arte y el trabajo, entra en la esfera cristiana.

Por eso la revelación de Cristo no es para san Juan una doctrina superior ni una enseñanza conceptual sobre Dios y el hombre; no se percibe tampoco únicamente con las herramientas intelectuales: «Lo que oímos, lo que vieron nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos... porque la Vida se manifestó y nosotros la vimos, damos testimonio y os anunciamos la Vida eterna que estaba de cara al Padre y se nos manifestó» (1 Jn 1,1-2).

Esa vida, que es eterna, viene a realzar, a dinamizar y a dar permanencia a toda la vida del hombre.

Si se quiere agudizar el contraste, cabe decir que Cristo llama a la vida y la hace posible; lo de antes era muerte, fundado como estaba en el odio y la rivalidad, en la alienación y la ruptura. El propósito de Dios en Cristo es que el hombre lo sea plenamente, en todas sus dimensiones. Dios no se equivocó en su primera creación, no tiene por qué corregirla, pero quiere llevarla a plenitud, dando la salud al mundo, para que tenga vida y le rebose (Jn 10,10). No postula prácticas, observancias u homenajes; si el hombre es libre, responsable, solidario, servicial, sincero, eso es lo que Dios quiere. Para ello le da su Espíritu que lo lleva adelante. Algunos, los que él llame, reconocerán de dónde viene la ayuda y sabrán el nombre del dador; pero eso a Dios no le corre prisa, llegará en su momento. Lo que le interesa de verdad es que el hombre encuentre una vida humana en la relación fraterna con su semejante.

Es necesario que haya creyentes para empezar ese género de vida, para que sean levadura de la socie-

dad y también para que la energía de la fe impida que decaiga el empeño del amor; pero no hace falta que toda la humanidad sea cristiana, basta un catalizador en el mundo.

Supuesto el propósito de Dios, los que practican el amor del prójimo están más cerca del reino que los que sólo tienen fe religiosa e inactiva. El amor al prójimo es el que salva; así aparece en la escena del juicio. En cambio, quien sólo sabe decir: «Señor, Señor», pero no lo traduce en acciones, no será admitido.

Si Dios es amor, únicamente quien ama se parece a él, y eso es lo que él espera. Todo el que practica el amor es hijo de Dios; aunque no lo sepa, lleva el parecido en la cara. El cristiano sabe además de quién es hijo, se lo ha enseñado el Hijo primogénito, el hermano mayor, que conoce al Padre y nos ha hablado de él (Jn 1,18; 3,32).

Por eso, ser cristiano es vivir de modo que el amor que Dios derrama en lo interior salga fuera y queme. Usando otra metáfora, es labor de acuñadores; el oro lo tenemos, Dios lo da. Hay que hacerlo moneda para irlo repartiendo. Algunos poseen el lingote sin saber de quién viene; basta que lo acuñen y repartan, eso es lo que Dios pretende.

En consecuencia, es obligación del cristiano alabar a todo acuñador que encuentre y cooperar con él. Si se presenta la ocasión, podrá explicarle quién proporciona el oro, pero lo importante es que se distribuya; de llamar a la fe se encarga Dios. Además, los quilates del amor no se miden por la fe explícita; había uno que expulsaba demonios usando el nombre de Jesús, pero que no pertenecía a su grupo; los Zebedeos quisieron impedírselo, pero el Señor se opuso: «No se lo impidáis, quien no está contra vosotros está en favor vuestro» (Lc 9,49-50). No hay que interceptar el bien en nombre de la fe, que es la motivación consciente del amor mutuo. En todo caso, si alguien practica el

amor desinteresado a los demás es porque Dios se lo ha dado, y Dios conoce los quilates de su oro.

Exclusivismo religioso

El cristianismo, al revés que la «religión», no es exclusivista. Cree que Dios ama al mundo entero, no sólo a los que se profesan cristianos; sabe que el objetivo de la salvación es la humanidad, creyente o no, y que si Dios llama a algunos a la fe es para colaborar en la salud de todos los hombres.

El círculo exclusivo es la antítesis del cristianismo. Las religiones sostenían que la salvación sólo podía alcanzarse sometiéndose a ciertas prácticas rituales y confesiones orales. La humanidad, si quería salvarse, había de pasar bajo las horcas caudinas de la pertenencia a un credo. Lo que Dios pide, en cambio, es un modo de vida humano, y ése es el camino de la salvación. No insistimos en el papel y la necesidad de la Iglesia, expuestos hace un momento.

Por eso, la imposición de observancias es ajena al cristianismo. Como todo grupo humano que desea expresar sus convicciones y animarse en su tarea, compone y mantiene celebraciones. Este será el objeto del capítulo siguiente. Pero no se considera sujeto a obligaciones. La expresión, que nace de la convicción, del amor y del entusiasmo, de la alegría y el dolor compartidos, no vive de reglas ni admite imposiciones.

La reglamentación y obligatoriedad de las observancias religiosas acaban por erigir barreras culturales o sociales. Tal fue el resultado de la Ley judía, y por eso tuvo Cristo que abatir con su cruz el muro divisorio, aboliendo en su carne la Ley con sus preceptos y reglas (Ef 2,14-15). Llevan a exclusivismos, separando a los hombres. Procuran evasiones, considerando importante lo secundario; ¡qué ridículas aparecen las minucias fariseas al lado del problema de vida o muerte en que

se debatía Cristo o al lado de los problemas del hambre y la guerra en el mundo! Se eleva la observancia a criterio de bondad o maldad del individuo. Cristo terminó con eso: lo único que mancha al hombre es la actitud perversa hacia su semejante (Mc 7,15-21).

Tarea social

El reino que Dios anuncia y promete se define como la sociedad de los hombres, relacionados entre sí con vínculos de hermandad; a esta tarea están llamados los cristianos a colaborar. Aquí aparece otra diferencia con las «religiones». Estas ofrecen la salvación al individuo y orientan su vida para conseguirla; Cristo, en cambio, empieza otorgando la salvación y llama al hombre a una tarea social. Por su insistencia en la salvación personal, las religiones favorecen el individualismo; el cristianismo, por el contrario, siendo profundamente personal, es radicalmente antiindividualista; el hombre no ha de vivir para sí, sino para los demás; la Iglesia no existe para sí, sino para el mundo. Y esto significa ser fermento de cambio social, dinamismo en la historia humana, impulso hacia la meta del reino.

La salvación que las religiones prometían se realiza para el cristiano en el bautismo; en él empieza la nueva condición humana de salud y vida, de paz, alegría y dinamismo. Esta vida no la guarda para sí, debe comunicarla a los demás; la Iglesia no es un conventículo de iniciados celosos de su privilegio ni un cenáculo de selectos que profundizan su espiritualidad; es un grupo de hombres que trata de crear una isla de salud en un mundo enfermo, un equipo que contribuye, cada uno en su puesto y vocación particular, a que la sociedad sea de verdad humana. Mezclado como la sal, procura dar al mundo un gusto nuevo, de sinceridad y transparencia. Su trabajo es la reconciliación y la paz entre todos los hombres, no sólo entre los que se profesan

cristianos. La construcción de una sociedad nueva es su tarea, su ideal y su razón de existir.

De aquí la importancia que para el cristiano asume la historia, instrumento del designio divino. No espera emigrar a otro mundo, sino la nueva creación de este universo; su ciudad futura no está en lo alto, será un don de Dios a esta tierra (Ap 21,2); su expectación no es la etérea inmortalidad de almas, sino la tangible resurrección de cuerpos, es decir, la vida del ser entero, libre para siempre de limitación, miseria y decadencia (1 Cor 15,13-14.16-17). Su ideal es la gran utopía para este mundo, pero esa utopía está prometida y garantizada: Cristo, el pionero de la salvación (Heb 2,10), ya vive en ella y continúa su obra hasta que, vencido el último enemigo, la muerte, Dios reine completamente en todo (1 Cor 15,28).

Las religiones prometían un paraíso transestelar o una emigración a esferas espirituales, cuando no reducían al hombre al estado de sombra exangüe que merodeaba envidiando a los vivos. Nada de eso enseña Cristo; él ha vencido a la muerte y ha salvado al mundo, humano e incluso físico. El amor del cristiano a este mundo está justificado y su compromiso en la historia es consecuencia necesaria de su fe; ella es «anticipo de lo que se espera, prueba de realidades que no se ven» (Heb 11,1), del cielo nuevo y la tierra nueva, de la ciudad en que Dios habitará con los hombres (Ap 21).

Utilitarismo religioso

Las religiones pretendían monopolizar las doctrinas capaces de resolver los problemas humanos, fueran sociales o interiores al hombre. Pero, en realidad, ¿hace falta la «religión» para asegurar el equilibrio psíquico del hombre, su conducta moral, su dedicación al prójimo?, ¿la necesita el hombre para alumbrar su camino,

señalar objetivos o sostener esfuerzos? Las religiones buscaban al Dios fuerte para sostener al hombre débil, instrumentalizando a Dios, que se convertía en panacea de los problemas humanos [17].

A los ojos de la religión, Dios era el soberano que graciosamente concedía gracias a súbditos agobiados que imploraban su majestad. Pero en el Nuevo Testamento Dios se muestra débil en todo ante el mundo. Se revela en el hecho histórico de Jesús, con todas sus incertidumbres, que dejaban lugar a dudas y oposiciones. Sus testigos ante el mundo fueron hombres muy vulnerables al ataque. La fe en él está sujeta a todo vaivén e intemperie, hasta apagarse por la miseria o el dolor. Su acción se ejerce en agua, pan y vino. En el Antiguo Testamento aparece con fuego y huracán. En el Nuevo, en cambio, no espera ni consiente que el hombre se arrodille quebrantado para acudir a salvarlo sin esfuerzo; en Cristo se hace un humilde para salvar a los humildes, un perseguido, un condenado. Dios se humilla para salvar al hombre humillado.

La religión invoca al Dios-solución, al Dios llenahuecos, que puede satisfacer sus necesidades. Ejemplo de ella es el voto de Jacob: «Si Dios está conmigo y me guarda en el viaje que estoy haciendo, si me da pan para comer y vestidos para cubrirme, si vuelvo sano y salvo a casa de mi padre, entonces Yahvé será mi Dios, y esta piedra que he levantado será casa de Dios. Y de todo lo que me des, te daré el diezmo» (Gn 28,20-22).

Pero resulta que con el progreso humano los huecos los va llenando el hombre. La antigua mercancía celeste se vende en la plaza pública; no hay que invocar a lo alto, basta salir a la calle. Dios no era como se lo imaginaban las religiones, ni se conforma con ser instrumento y comodidad para el hombre. Quiere que el hombre sea adulto, que ande solo, que se haga inde-

[17] Véase G. Fackre, *Humiliation and Celebration,* 118.

pendiente. Dios quiere hijos mayores, no niños inseguros. Para ello le pasa al hombre su potencia, le va transfundiendo su propia sangre, lo hace sentirse fuerte. Solamente así liberado, podrá el hombre entablar con él la relación de amor y amistad, de agradecimiento y confianza. Dios no es instrumento, es fruición; no es déspota, es Padre. La mentalidad religiosa interesada es infantil y precristiana.

Ni siquiera la misión en el mundo, que Dios le asigna, es meta última de la Iglesia. La relación con Dios no se agota en el amor del prójimo ni se termina con la fidelidad a un encargo. Más allá quedan todavía la celebración de su bondad y el gozo de su presencia, que florecerán en la vida eterna. Dios es descanso y alegría.

El camino del hombre a través de sus miserias, camino doloroso y sangriento, famélico y llagado, lo llevaba a tomar fácil conciencia de su pobreza y de la necesidad de Dios para salir de ella. Respondía a su situación con la mendicidad religiosa. Mientras el hombre vive encorvado, practica la religión; muchos ritos esconden el deseo de tener contenta a la divinidad para que sea favorable en el momento aciago. Y Dios es tan humilde que se deja utilizar, pero es un estadio pedagógico, no final. Su voluntad es que el hombre salga de la mentalidad religiosa, para que, adulto e independiente, viva de fe y amor. Busca ser amado por sí mismo, no por sus dones.

Cuando Dios acepta la relación imperfecta e interesada, lo hace también por amor. Porque amar significa estar dispuesto a hacer lo que conviene al otro en el momento preciso y a dejar de hacerlo cuando se muestra innecesario. Esa es la actitud de Dios con el hombre; responde a su nivel, según su comprensión y necesidad; es la única conducta posible para un amor verdadero.

También Cristo atendió a los que le pedían salud;

los curaba por compasión y como signo del reino que se acercaba. Pero llega un momento, en Getsemaní, cuando es Cristo quien pide ayuda a los suyos; desamparado, triste, indefenso, necesitaba compañía. Cristo pidió a Dios una solución a la tragedia, pero el Padre dulcemente rehusó. Si aquella escena tiene algún sentido es que Dios no resuelve los problemas humanos; desea que el hombre asuma su responsabilidad; y Cristo invita a sus discípulos a sufrir con él a manos del mundo impío. Así es el cristiano en la vida: se adentra en su dolor y alegría, en sus éxitos y fracasos, sin pedir soluciones; pero, como Cristo en Getsemaní, poniéndose en manos de Dios, que es su Padre.

Dios pasa su vigor al hombre, para que él encuentre sus soluciones; por tanto, hay que celebrar la humanidad del hombre y la divinidad de Dios. Hay que gozar de que el hombre viva íntegro, responsable y feliz ante su Padre que lo quiere y lo anima. Cuando el hombre toma en sus manos una empresa para el bien de la humanidad, allí está la gracia alentadora de Dios, y el Padre sonríe viendo las proezas del hijo. La humildad de Dios consiste en retirarse, en eclipsar su poder. Cristo vino a liberar; cuanto más libre y poderoso sea el hombre, más éxito tiene la misión de Cristo. Y Dios no es envidioso; al contrario, se precia de su obra.

Niño-adulto

La «religión» era un estadio infantil. Proclamada por Cristo la mayoría de edad, la «religión» ha de ir desapareciendo, pues pertenecía a lo elemental que esclavizaba y dividía al hombre. Era un régimen de temor alienante, abrumado como estaba por la conciencia de culpa y amedrentado por la ira del Dios justiciero; escindía al hombre, divorciando lo religioso de lo humano; dividía a la humanidad, pegando etiquetas de bondad o maldad, de salvación o ruina, tomando por

criterio sus prácticas y creencias; mantenía al hombre en el infantilismo, acostumbrándolo a buscar solución en Dios o llevándolo a un fatalismo inerte; desembocaba en la tristeza, por no encontrar una amistad con Dios, libre de intereses mezquinos. En conjunto, fomentaba la alienación y la esquizofrenia, por introducir cuñas separadoras en todo ángulo del ser.

Cristo, por el contrario, para dar la salud al hombre, lo totaliza y lo integra, borrando las líneas divisorias: se cuartean los muros del templo y se sacraliza el universo; se agrietan los días sagrados y se santifica el tiempo entero, se derrumban las barreras de casta y se consagra todo hombre; el Espíritu que inspiró a los profetas se derrama sobre todo mortal y la relación con Dios invade la vida y se identifica con ella.

Algunos hombres habían tenido esa intuición, pero de ordinario se habían separado de la sociedad para dedicarse por su cuenta a prácticas ascéticas particulares. Tampoco eso es condición; en la nueva edad que comenzó con Cristo, la vida de todo hombre, tranquila o ajetreada, es culto de Dios y lugar de Dios, con tal de que viva para el bien de los otros.

A la «religión» pertenecen varias concepciones con respecto a Dios: la del dios tirano, cuya omnipotencia juega con sus criaturas, destinándolas a dicha o ruina con una decisión inapelable. La del dios envidioso, que mantiene al hombre sometido, sintiendo celos de su autonomía y libertad. La del dios tremendo, que exige el homenaje y la adulación, so pena de caer víctimas de su cólera. La del dios banquero, que espía y anota cuidadosamente las faltas de los hombres, para ajustar las cuentas en el juicio. Ese es el dios que puede adorarse con los labios, pero nunca con el corazón; el dios que tortura al hombre condenándolo a culto forzado y provocando odio en lo íntimo del ser. Fruto podrido de la religión es la blasfemia, protesta contra la oculta esclavitud, que se da de ordinario en pueblos

sedicentes religiosos. Ese es el dios que ha muerto, como se ha dicho en los últimos años. En realidad, era un espantajo, que se esfumó cuando Cristo pronunció el apelativo: «¡Padre!».

Cristianismo

Al describir la etapa religiosa del hombre como estadio precristiano, el lector habrá reconocido muchos rasgos del cristianismo que ha vivido. No es de extrañar. Como ya insinuábamos a propósito de la libertad, la sociedad humana de que era parte la Iglesia no estaba preparada para digerir alimento tan adulto, y persistió en la mentalidad religiosa heredada del paganismo y del judaísmo, a pesar de la posición neta y valiente de san Pablo.

Dios aceptó la situación, pero no se resignó a ella. Poco a poco fue liberando al hombre, que hoy protesta precisamente contra la religión, motivo para él de escándalo. Los ataques a la moral interesada, al Dios despótico, al infantilismo de la ley, a la tutela, al espiritualismo desencarnado, muestran que la concepción religiosa está en grave crisis. El hombre no va a aceptarla en el futuro. Por mucho que el simbolismo y la poesía retornen, como es de desear, al mundo técnico agostado por el análisis, siempre será con un nuevo espíritu de libertad y emancipación, extranjero al precedente de angustia y escrúpulo.

La secularización acucia, exorcizando la religiosidad interesada. Cada vez le quedan a Dios menos huecos que llenar. Los hombres han aprendido a hacer cosas mantenidas antes dentro del coto de la religión; han encontrado la llave de los misterios y, con un empellón a los centinelas sacros, han abierto las puertas.

Es un hecho que la humanidad toma su destino en las manos. Un destino que no depende de profecías o derechos sobrenaturales, sino que se planifica y ejecuta

sin acordarse de valores religiosos. No se justifican las actividades invocando la voluntad de Dios, sino el bien del hombre; no se apela a instancias superiores. El hombre quiere encargarse de sí mismo sin seguir falsillas ajenas ni esperar directivas sacrales. La «religión» no tiene sitio en la empresa humana; la sociedad, que se esforzaba antes por tener propicios a sus dioses, los ha olvidado. Basta escuchar a la gente y enterarse de lo que le interesa, la entusiasma, ocupa sus conversaciones o su tiempo libre. Antiguamente, hasta la diversión era religiosa: la misa mayor o el sermón de campanillas eran espectáculo.

Incluso los creyentes comprometidos se preocupan hoy mucho más por la integración racial, la guerra o la injusticia que por los problemas estrictamente religiosos. No interesa gran cosa lo que digan el párroco, el obispo o el papa, la organización de la Iglesia o los ejercicios de piedad. Lo humano, lo mundano, en su aspecto de frivolidad o de problema, según la calidad de las personas, es lo que ocupa las mentes.

La vida humana va tomando forma sin el control de la religión; antes tenía en cuenta normas, valores, conductas dictadas «por lo que es cristiano». Ahora los valores ya no se sinceran con tales declaraciones. Y esto incluso en los creyentes; resulta cada vez más fuera de lugar aducir razones religiosas en asuntos de este mundo.

En la comunidad cristiana se nota un cambio de postura. El símbolo de la «Iglesia-Madre» es poco apreciado. Durante mucho tiempo se fue a la Iglesia para encontrar en ella una ayuda, gasolina para la vida: consuelo, equilibrio psíquico, personalización. Si la Iglesia es solamente refugio o clínica, la fe es todavía escasa, pesan demasiado los intereses personales; es más un eros religioso que una fe. Ya hace años, sin embargo, que no pocos grupos cristianos empezaron a comprender y practicar el compromiso como testimo-

nio; por aquí se entraba ya en terreno cristiano, por la resolución de fidelidad al Señor y de empeño en la tarea. La actitud era a veces demasiado adusta y tensa, pero la fidelidad puede llevar al amor. La cruz, modelo y cumbre de la dedicación, mide al mismo tiempo la distancia al ideal que se persigue; el hombre se resiste a ser crucificado. Es entonces cuando descubre el otro aspecto de la cruz, el de la misericordia, que suscita otra clase de amor; no el interesado de la religión ni la lealtad del soldado, sino uno que no espera beneficios ni se traduce en actividad; queda en el corazón, como humildad y agradecimiento, amistad y goce de su Dios. Y es entonces cuando la misión alcanza su plenitud, al ser expresión del amor sentido y testimonio humilde de la experiencia personal.

El cristianismo, guiado por el Espíritu de Dios, descubre cada vez más a Cristo y se entiende cada vez más a sí mismo. Deja caer sus ornamentos religiosos para mezclarse con los hombres «como uno de tantos» (Flp 2,7), comprende la acción de Dios que cede la iniciativa al hombre, y siente los brazos de Dios que lo levantan de la postración y le piden en cambio una sonrisa. Su misma oración se realiza mucho más en la presencia que en la petición. Da gracias a Dios porque lo libra de tantas necesidades elementales, porque le permite buscarlo desinteresadamente y acercarse a su prójimo con más flores que monedas. Se siente libre de coacciones y respira la alegría de la salvación.

Dos observaciones

Pero hay que hacer dos observaciones. La primera es que muchos grupos cristianos se encuentran todavía de hecho en el estadio religioso; por ejemplo, en cuanto a la necesidad de espectáculo litúrgico, de devoción dulzona, de imágenes de mal gusto, de novenas con peticiones rastreras. El interés de ellos y el bien de la

Iglesia y del mundo piden que salgan de esta situación. Pero hay que considerar que no saben otra cosa y que la angustia en que viven no les permite nada diferente. Sería cruel, anticristiano y antidivino privarlos de lo que tienen, ofenderlos y ofrecerles un pan que no pueden masticar.

No hay que resignarse simplemente, sin embargo. Si el niño tiene hambre, hay que darle leche; pero poco a poco el maestro, consciente de su misión, tiene que plantar la inquietud en el ánimo del alumno para estimularlo a obrar por sí mismo. Por el momento, ha de alimentarlo con lo que puedan triturar sus encías, pero al mismo tiempo ha de ir formando a la Iglesia para el servicio de la humanidad. En el servicio mismo, empezado quizá sin convicción, al sentirse cooperador de Dios en la ayuda al más necesitado que él, puede descubrir a un Dios que no sea simplemente panacea. Uno que merece ser amado por sí mismo, no como recurso, ni siquiera como caudillo.

La segunda observación atañe también al realismo. Aunque el cristiano comprenda ser voluntad de Dios que el hombre crezca y vaya arreglando sus problemas por sí mismo, sabe también que para muchos de ellos las soluciones están todavía lejos. Esto justifica la petición a Dios. De hecho, se le pide que llene un hueco, porque el hueco es real, hay que llenarlo y no hay nadie capaz. Es un aspecto de nuestra humildad. La diferencia con la mentalidad religiosa consiste en que no se recurre a Dios por dejadez ni por miedo a la responsabilidad, sino por resultar imposible tomársela. Conociendo el designio sobre el hombre y excluyendo todo espíritu mercenario, confesamos cándidamente nuestra impotencia, reconociendo que, en el caso concreto, él es nuestro único refugio; y él lo sabe.

* * *

Hasta aquí hemos propuesto varias síntesis de la vida cristiana desde puntos de vista diferentes y complementarios. Pasamos ahora a tratar de la celebración, cuya tónica y calidad están en proporción directa con la autenticidad de la vida que festeja.

CAPITULO V

LA CELEBRACION

LA FIESTA, ALIENTO DE LA VIDA CRISTIANA

Cristo no instituyó un culto ni mostró interés alguno por ceremonias ni rituales; nunca se dice en los evangelios que asistiera a las oraciones públicas del templo. Y en el inverosímil supuesto de que lo hiciera —recuérdese la maldición de la higuera, símbolo del templo (Mc 11,15-22)—, el dato no quedó archivado, mostrando que los evangelistas no le atribuían ninguna importancia. En cambio, participó con sus discípulos en la cena pascual, donde, con toda simplicidad, en una casa, distribuyó un pan y un vino que eran su cuerpo y su sangre. Luego, un encargo: «Haced lo mismo en memoria mía» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24-25), sin ceremonia prescrita ni forma regulada.

Según la *Carta a los Hebreos,* el culto reglamentado era una sombra, disipada por el cumplimiento: «La primera alianza tenía reglamentos cultuales y un santuario en este mundo» (Heb 9,1). Todo eso terminó con el sacrificio de Cristo, que entró de una vez para siempre en el verdadero santuario —que no pertenece a esta creación— y obtuvo una liberación definitiva *(ibíd.* 11-12).

Como hemos visto en el capítulo II, el culto cristiano no conoce tiempo, es continuo, pues la vida misma es culto; la entrega a Dios y al hombre es sacrificio y servicio. Cuando los cristianos se encuentran es, por tanto, para celebrar una fiesta o tener una reunión.

Cristo comunica una vida, y la vida pide expresión y exuberancia; por eso tenía que florecer en fiesta. Por otra parte, el término «memoria» o «memorial», empleado por Cristo, incluye una conmemoración; y una

reunión con propósito de conmemorar algo o a alguien, un aniversario, el éxito o la presencia de un personaje, se llama celebración: «Se celebró el centenario de...», «se celebró un banquete en honor de...».

En este capítulo analizaremos en primer lugar la esencia de la fiesta y las causas de su decadencia; propondremos luego una definición, explicando sus elementos; nos detendremos finalmente en los grados y características de la celebración cristiana.

I

ESENCIA DE LA FIESTA

Se despierta en nuestra época un interés especulativo por la fiesta, que naturalmente coincide con su decadencia práctica; nunca se cavila tanto sobre tales cuestiones como cuando se echan de menos las realidades. La vigencia o decadencia de la fiesta se considera síntoma de la vitalidad o parálisis de ciertos valores humanos indispensables.

Nos adherimos a este punto de vista. En el análisis de la fiesta seguimos a J. Pieper [1], completado por H. Cox, que ha examinado sus relaciones con la fantasía y estudiado los movimientos contemporáneos [2]. Tratamos con libertad las conclusiones de ambos autores, ordenándolas y desarrollándolas a nuestro modo.

La fiesta consiste esencialmente en la afirmación exuberante de la vida y exige el contraste con el ritmo diario. Para mayor claridad, dividimos la exposición en tres párrafos: afirmación de la vida, exuberancia y contraste.

[1] J. Pieper, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, Munich 1963.

[2] H. Cox, *The Feast of Fools. A Theological Essay on Festivity and Fantasy*, Harvard Univ. Press 1969.

1. *Afirmación de la vida*

Toda fiesta es una afirmación, un sí a la vida, un juicio favorable sobre nuestra existencia y la del mundo entero. Por eso, para poder celebrar una fiesta, la vida tiene que tener sentido; si la existencia se considera como un absurdo, como una mera frustración, celebrarla resulta imposible. La fiesta no nace en el vacío, expresa una abundancia, que proviene de la estima calurosa por lo habitual.

Festejar significa, por tanto, explicitar la cotidiana aprobación de la vida, en una ocasión especial y de manera no cotidiana.

Toda filosofía del absurdo desangra la fiesta; la alegría presupone un juicio positivo de valor; si nada vale la pena, es absurdo estar alegre.

Pero, ¿pueden justificarse alegría y fiesta? Al fin y al cabo, celebrar una vida pasajera y destinada a la muerte puede tacharse de superficialidad o inconsciencia. ¿No será la fiesta un vértigo pretendido para perder de vista el fin? Esta crítica vale contra la diversión, no contra la fiesta. La diversión es un paréntesis en el bostezo y el tedio. La fiesta, por el contrario, brota del amor a la vida y afirma su fuerza; el hombre siente que ha nacido para vivir y gozar y afirma esto contra la evidencia de la muerte. No es una convicción intelectual, filosófica, demostrable, sino vital; es una rebelión de su ser contra la destrucción y la decadencia. En el fondo es fe, no sostenida por datos experimentales, en la fuerza de la vida misma. No se formula necesariamente en términos teológicos, pero, a menos de confesarse puramente ilusoria, esa fe acabará por apoyarse en un cimiento suprapersonal, al menos implícito. Sin esa fe no hay fiesta.

La fiesta expresa una solidaridad con el mundo, se adhiere al «muy bueno» que Dios pronunció sobre él. Pero aquí surge otra dificultad: ¿cómo aprobar al mun-

do, enfermo de injusticia y de mal?, ¿no es la fiesta una afirmación bien parcial y, en consecuencia, irreal e imaginaria?

El hombre en fiesta no ignora el mal, pero sostiene que todo es radicalmente bueno y está dispuesto a morir a manos del mal para afirmarlo. Celebra el mundo, aunque el mal de momento lo afee, porque sabe que los estratos malos son superficiales y están destinados a desaparecer; en la fiesta, por tanto, tremola también una esperanza; al afirmar el triunfo de la vida sobre la muerte, asevera el del bien sobre el mal. El hombre adivina que el fondo de la realidad no es un engranaje impasible, que el dolor y la muerte no son la última palabra. En otros términos, que el mundo no está manejado por un destino impersonal, sino animado por un dinamismo o un poder que lo llevan a la vida y a la felicidad.

Felicidad, sin embargo, no es la beata ausencia de prueba y dolor, sino la vitalidad exaltada capaz de arrostrar lo difícil, el vigor que puede cargar con responsabilidades y durezas. Eso es lo que celebra la fiesta: no se desentiende del dolor de la vida, pero afirma la fuerte alegría que lo integra y lo supera. Infelicidad es, por el contrario, la apatía, la falta de interés, el déficit de vitalidad. Es felicidad para el atleta tensar el músculo para conseguir el salto; para el estudioso, concentrar su mente para resolver el problema intrincado; para el mecánico, mancharse las manos para reparar la biela. No es la dificultad lo que crea infelicidad y tristeza, sino la sensación de impotencia, de inhabilidad, de fracaso. La fiesta expresa y obtiene ánimo y aliento, salud y libertad; lo dulce nace también de lo amargo y lo áspero, integrado en la energía y el vigor de la vida.

La gran palabra hebrea y cristiana para expresar afirmación es el amén, que es un sí seguro del presente, «así es», y con intrépida esperanza del futuro,

«así sea». Las promesas de Dios al hombre estaban pendientes de realización, pero «en Cristo se ha pronunciado el sí —el amén— a todas las promesas de Dios» (2 Cor 1,20). Cristo es el sí total de Dios al hombre; para corresponder a él, «respondemos a la doxología —aclamación a su gloria— con el amén a Dios por Jesucristo» *(ibíd.)*. La fiesta cristiana es el sí de respuesta del hombre a Dios. Dios afirmó al hombre sin reservas para salvarlo; el hombre, en la fiesta, afirma el mundo que Dios le ha dado, no ignaro de su mal, sino anunciando su salud.

Al afirmar y celebrar el mundo, el cristiano celebra con él a su creador, fuente de su bien y autor de su esperanza; su respuesta a Dios resuena de alabanza y agradecimiento. Reconoce y proclama a Dios que actúa y anuncia una esperanza en esta tierra; de ella nace la alegría, que quisiera encontrar eco universal: «¡Aclamad al Señor, tierra entera; gritad, vitoread, tocad! ¡Tocad la cítara para el Señor, suenen los instrumentos! ¡Cantad al Señor un cántico nuevo, porque ha hecho maravillas!» (Sal 97,4-5.1).

Trabajo creador

Como hemos dicho, a la fiesta hay que llevar para expresarla la alegría de la vida. Si ésta es triste, desolada, apática, no hay fiesta posible. Por eso, obstáculo insuperable para la fiesta es el trabajo alienante y destructor, pseudotrabajo que desemboca a lo más en la pseudofiesta. El hombre, saturado de alienación e incapaz de superarla, busca una distracción, un olvido.

Alienante y servil es el trabajo sin creación, que no estimula ni desarrolla las capacidades. Más que trabajo es mera ocupación y es entonces cuando el hombre no tiene nada que expresar. Por eso en nuestra época, plagada de trabajo alienante, muere la fiesta y triunfan el pasatiempo y el espectáculo. El verdadero

trabajo lleva consigo dos elementos, el esfuerzo y el gozo, el sudor y la satisfacción, el músculo y el entusiasmo. Cuando se reduce a esfuerzo sin alegría, a actividad sin progenie, es trabajo forzado, y la fiesta no se ha hecho para esclavos.

La vida estéril engendra la pseudofiesta, que es horror al vacío o escape de la realidad; busca aturdirse para olvidar una existencia huera, para esquivar el hastío. Por eso, el ideal del trabajo totalitario, de la producción como finalidad de la existencia, lleva a considerar la fiesta como un mero descanso que restaura las fuerzas para el trabajo, actividad suprema; la fiesta se hace utilitaria, subalterna, y, al supeditarse a otra realidad reputada superior, pierde su esencia y su alegría.

A diferencia de la diversión, la fiesta no es frívola; su gozo no baña sólo la superficie del ser, tiende a embeberlo entero, y alumbra manantiales de felicidad cegados por las preocupaciones cotidianas.

Existe un nexo entre fiesta y creatividad; el enriquecimiento y la alegría que ésta produce no se contentan con la vivencia individual, piden manifestarse y compartirse. La fiesta tiene, pues, relación con toda actividad que sea fuente de vida y desarrollo de potencialidades; la felicidad y la dicha son expansivas por naturaleza. El sudor queda en lo privado, la alegría necesita compañeros.

La fiesta expresa toda alegría y esperanza; todo lo que es salud y promesa encuentra en ella su efusión: el cariño, la amistad, el arte, belleza y poesía, el cuerpo y el espíritu, frutos del árbol de la vida, plantado por Dios al principio, que hacen crecer al hombre.

De ordinario se habla de «elevar el nivel de vida», refiriéndose a la renta anual de que disponen los individuos de un país. El objetivo es necesario, pero la formulación es mezquina, pues reduce la vida a lo económico. Hablemos, por tanto, de «elevar el nivel de

vitalidad» de los individuos, abrazando todo aspecto, no sólo las comodidades materiales. Por desgracia, para alzar su nivel de vida el hombre se impone una disminución de vitalidad, obligado como se ve a someterse a una jornada de trabajo esterilizante por su falta de creación. Plaga de la civilización moderna, la tarea despersonalizadora disminuye la vitalidad del hombre y le quita su alegría, privándolo de la felicidad.

Resumiendo: la afirmación del mundo y de la vida, que es la fiesta, se opone a la visión del mundo como un absurdo y de la muerte como un túnel sin salida. Pero la sonrisa no nace de inconsciencia, sino de fe: sabe que el mundo no es rosado en todas sus facetas, pero afirma que esa realidad compleja es fundamentalmente buena y que vale la pena de ser vivida. Si el cínico se ríe de la fiesta no es porque su realismo sea mayor, sino porque no percibe cierto mensaje, no le ha llegado aún una buena noticia.

La fe que penetra la fiesta se expresa en términos de hombre o en términos de Dios; pero, en uno y otro caso, quien festeja sabe o barrunta que sus esfuerzos en este mundo no son inútiles y que no todo acaba en la sepultura.

2. *Exuberancia*

La fe que afirma la vida da a la fiesta su alegría, que se expresa en la exuberancia y a veces en el exceso. La exuberancia es pura expresión del juicio favorable sobre el ser. Es intencionada, voluntaria: vestido elegante o estrafalario, comida y bebida abundantes, bromas y baile.

Personas canosas se permiten en la fiesta gestos, expresiones y ocurrencias que jamás soñarían emplear en ambiente profesional. La exuberancia viola impávida y gozosa los tabúes de las convenciones; el hombre en

fiesta se expresa como es, saca de su armario prendas que nunca airea. La exuberancia general crea la indulgencia mutua, que a su vez atiza el derroche de expresión. Donde falta espontaneidad, entre almas cerradas con llave, la fiesta es imposible.

La alegría es efecto de poseer lo que se ama o se desea. El amor puede asir un bien presente o alcanzar el pasado o el futuro con la memoria o la esperanza. Quien no ama, en cambio, sufre de inapetencia y es incapaz de alegría.

Hay euforias orgánicas, halos del vigor natural y de la buena salud; otras nacen del mero placer de danzar y moverse, del gusto por el intercambio o la música. Pertenecen todavía al terreno reflejo de la cosquilla; predisponen a afirmar la vida, pero no incluyen aún la fe profunda de la fiesta. La alegría verdadera es respuesta no a solas sensaciones o ideas, sino a experiencias y hechos. Aunque se alimenta de lo sensible, estremece también las médulas del espíritu, que esponjan con la paz el ser entero.

La exuberancia expresa la alegría personal amalgamándola con la común; no debe, por tanto, impedir la comunicación, el gozo compartido. Donde la exuberancia degenera en exceso, se acaba la fiesta. Sucede la borrachera, la grosería o la ordinariez.

Significado de la exuberancia

La exuberancia se enraíza en el sentimiento de libertad y de riqueza. Al afirmar la vida, el hombre sabe que su atmósfera propia es la espontaneidad, no la sujeción; la abundancia, no la escasez. Agobiado en el quehacer diario por infinitas restricciones, preceptos, convenciones sociales y etiquetas, recobra en la fiesta su libre espontaneidad; ansía desentumecer tendones encogidos en la camisa de fuerza del protocolo cultural. La fiesta es el brinco que suelta la traba.

Por diversos temores, no se atreve de ordinario a desafiar la opresión de tanta estúpida norma ni la frialdad del anonimato urbano. En la fiesta, con el apoyo y complicidad de los demás, empieza a ser él mismo, a desplegar capacidades; deja caer las caretas impuestas e incluso a veces adopta una postiza que revele mejor su verdadero rostro.

Cuando alguno no logra vencer sus temores para ser él mismo, nace el aguafiestas; suele ser un cohibido disfrazado de bravucón o un insensible con aires de experimentado; quizá un defraudado de sí mismo, que ridiculiza la espontaneidad ajena y se burla de la exuberancia inocente.

La exuberancia es manifestación de riqueza, no principal ni necesariamente de dinero, sino de espíritu: es efusión, rebose y plenitud; de aquí vienen la generosidad y la tendencia al derroche, síntomas de la abundancia interior.

Según lo dicho, la exuberancia muestra otro aspecto de la fe que penetra la fiesta: afirma la espontaneidad como salud y forma de vida humana; rechaza, como raquitismo, la continua convención social y espera vivir un día con expresión plena, no coartado por el ambiente.

3. *Contraste*

La fiesta es ciertamente un remanso en el ajetreo de lo diario, pero no un mero tentempié para el trabajo. La caracteriza el contraste con los días laborables, pero no acepta ser su satélite. Interrumpe la actividad utilitaria, y aun la útil; es un arriate de flores en un huerto de verduras. Igual que la fe cristiana se expresa en la misión, pero no se agota en ella y encuentra tiempo para gozar con Dios, la fiesta interrumpe el trabajo del hombre para una actividad más alta, el gozo de la vida. Quien se afana cuidando los naranjos, se sienta

después para gustar la fruta. El hilo de la vida es un hacerse, la fiesta son momentos de ser. De cuando en cuando hay que dejar la pala para gozar y explayarse, descargándose de responsabilidades y agobios.

Es una actividad libre y señora, no subordinada a ningún otro fin. Esta condición de la fiesta, su contraste con la vida ordinaria, muestra otra faceta de su fe: afirma que el hombre no ha nacido para la fatiga, por inevitable que ésta sea, sino para el disfrute; no para el regateo, sino para la posesión. Necesita encontrarse alguna vez sentado en una cima, por modesta que sea, sin preocupaciones alpinísticas. La fiesta es el anhelo y la afirmación de una vida plena, feliz, erguida en toda su estatura.

4. *Fiesta-símbolo*

La fiesta expresa, por tanto, realidades que el hombre vislumbra y anhela: la vida, la libertad, la plenitud. Las tres se compendian en la paz, que es vida plena, comunicación humana confiada, fácil y espontánea. La fiesta no puede ser individualista, exige y fomenta el calor humano, la aceptación sin preguntas, la bienvenida general.

Vida libre y plena no es conclusión que el hombre saque de su experiencia, es lo opuesto de la experiencia. Las realidades que expresa y propugna la fiesta no pertenecen al mundo ambiente, son aspiraciones y persuasiones profundas que cristalizan en el momento privilegiado.

En la fiesta, el hombre se siente transferido a un mundo diverso. El escéptico objetará que se trata de una ilusión, pues el mundo sigue siendo el mismo y no existen escalas que lleven al cielo. ¿Es de verdad una ilusión? En la fiesta, el hombre vive en su mundo interior de anhelo y fantasía, en el proyecto que desearía realizar; su ideal ilumina la realidad, como el

sol el paisaje. Sin el sol, las cosas se quedan en lo que son; a su luz, brillan de lo que quieren y pueden ser. La fiesta, hija del espíritu, transforma la realidad, le da vida por dentro, descubre tesoros, armonías y dinamismos que el rudo contacto de las manos no aprecia. Siendo poesía, adivina lo oculto bajo la corteza opaca. Quien festeja, vive en un mundo nuevo, que es éste mismo mirado con ojos de profeta; encuentra el mundo bueno que Dios creó y no lo llama enemigo, sino hermano.

La fiesta es obra de la imaginación, que construye utopías a través y a pesar de las mezquindades que experimenta. Una sociedad puede exagerar en este aspecto y vivir de ilusiones; pero puede también pecar por defecto, hacerse esclava del presente, someterse a sus crímenes, amoldarse a sus pecados. Es precisamente la imaginación la que permite corregirlos.

La imaginación no es necesariamente evasiva; incluso la divagación mental puede buscar un contacto fluido y poético con la realidad, para que el ser se impregne de efluvios y capte latidos imperceptibles en el estado de tensión y empeño.

El segundo paso de la actividad imaginativa es la expresión exterior de esas experiencias; y al afirmar el ideal o la utopía les da consistencia y vitalidad. También esta imaginación es poética, es decir, creativa. Como es sabido, la palabra griega poeta significa creador, por eso el credo empieza: «Creo en un solo Dios, poeta del cielo y de la tierra». Esta imaginación que ha percibido raíces escondidas quiere dar forma a los ideales y aspiraciones, expresándolos. Como toda poesía, es contemplativa.

Al mismo tiempo, la imaginación manifestante es voluntaria o involuntariamente polémica, batalladora; al exteriorizar el ideal, lo opone al entorno, enfrentándose con lo presente en nombre de la sociedad que imagina.

La fiesta incluye los tres aspectos de la imaginación: es contacto, expresión y protesta. Contacto, por sentir las realidades esenciales cuando cada uno penetra su propio ser y el mundo; expresión comunitaria, en forma artística y lúdica, de la propia intuición; protesta, por el acusado contraste de su afirmación con la realidad defectuosa.

La fe de la fiesta propone un ideal que no es conclusión lógica, como ninguna fe lo es; es convicción profunda de que la vida, con sus secuelas de alegría, salud y libertad, puede más que la disgregación y la muerte. El ideal no es pura imaginación; se apoya en experiencias parciales e íntimas, pero reales; pertenece al terreno de la esperanza. Aunque no es deductivo, no por eso es irracional; pero su lógica se descubre sólo a medida que se realiza. El ideal no se defiende por su demostrabilidad, sino por su correspondencia a la vibración del ser; a medida que cristaliza en hechos, se delinea su lógica.

El ideal es para el futuro lo que el alma para el cuerpo: principio de unidad. Nunca será posible alcanzar una mejora radical sin un vértice unificador; no basta atacar síntomas aislados, se requiere la unidad de lo múltiple. La fiesta expresa el ideal con su juventud y gozo. Por eso es protesta sonriente contra la escasez, la inútil convención, la impersonalidad, la desigualdad social.

En su conjunto, la fiesta es símbolo del rango más elevado; es decir, una realidad, en nuestro caso una experiencia común y sensible, que apunta a otra más alta y en cierto modo la contiene: el anhelo humano de felicidad sin cortapisas se transparenta y en parte se realiza en la fiesta. La intuición contemplativa ve a través de los dones de la fiesta que, plenamente aceptados y compartidos, se convierten en símbolo de realidades superiores. Pero la intuición no expatría del ambiente, porque es precisamente en la participación

entusiasta donde descubre la presencia misteriosa de una realidad que no alcanza. Caen los muros del mero presente para dejar correr las brisas del futuro. La fiesta libera, por el contacto con las grandes realidades que relativizan el resto, restituye el sano sentido de humor, que, tomándolo todo en serio, concede sólo una seriedad penúltima al sudor cotidiano.

El arte es atributo necesario de la fiesta; pero no se identifica con ella; es modo de expresión, parte de la exuberancia. Los manantiales recónditos, la alegre interioridad se encauzan en la expresión artística.

La fiesta es generosa. La primera condición para el que festeja es ser capaz de dar y estar dispuesto a ello. Es regalo mutuo, donde vigen las palabras de Cristo: «Hay más dicha en dar que en recibir» (Hch 20,35). El propio enriquecimiento, bien tangible, no constituye, sin embargo, la intención primordial, que está en darse, expresándose. La fiesta es regalo mutuo, no adquisición; no fija cotizaciones para el trueque: cada uno echa sin escatimar su propio licor en la copa común, de la que todos beberán alegría.

II

DECADENCIA DE LA FIESTA Y SUS CAUSAS

Aparte ciertos grupos jóvenes, en nuestra cultura la fiesta ha decaído; mucha gente no sabe entregarse ni festejar. La fiesta se convierte en una convención defraudante y deja un resabio de decepción.

La cultura rural, según parece, festejaba más y mejor que la urbana. Paralelo a la decadencia de la fiesta es el bajón en el índice de jovialidad general, que se traduce en falta de cortesía y sobra la impaciencia. El malhumor se hace plaga, hay déficit de sonrisa.

Se ha reemplazado a la fiesta con la diversión. En

resumidas cuentas, se espera que otro, pagado, haga el gasto del festejar. El espectador se queda fuera del espíritu de fiesta; va al teatro o al cine, al baile o al *night-club,* donde la común presencia no es comunión; público no significa comunidad. Aunque cada espectador goce y esté alegre por su cuenta, no se permite repartir alegría. Hasta el restaurante ofrece a menudo un espectáculo que alivie a los comensales de la atención recíproca.

Intercambio personal

Las comunicaciones intensivas de nuestra época no producen unión. Las atenciones convergen hacia un polo exterior, escenario o pantalla, y sólo raras veces, como en la histeria de los hinchas de fútbol, ese polo produce una reacción de masa. Pero su nivel es liminar, instintivo; crea solidaridad tribal más que unión personal. Falta comunicación directa de persona a persona, de centro a centro; la unión basada en el interés por el interlocutor, no por un tercero.

Examinemos este fenómeno de convergencia y su influjo sobre la relación interpersonal. En el caso del hincha futbolístico o del extasiado ante los gorjeos del divo, hay, sin duda, una comunicación emocional con el personaje o personajes que cautivan la atención del espectador; toda la masa converge hacia el mismo punto, coincidiendo en el vértice, pero ¿resulta de esta coincidencia la comunicación colateral entre los espectadores? Produce, sin duda, la vibración común de la emoción compartida, que deriva ocasionalmente hacia signos externos de aceptación. Pero tales signos no se dirigen a fulano por ser fulano, sino por ser hincha del equipo o del cantor. No denotan, por tanto, interés en la persona, sino placer de ver confirmada la propia valoración y gratitud por el incremento que aporta a la fuerza de masa. El individuo importa únicamente

porque enarbola tal pancarta o grita una sarta de insultos al equipo contrario. Unanimidad que no personaliza, porque reduce a número; esfuma el perfil del individuo, confundiéndolo con la multitud. Esta coincidencia en el vértice no es causa de contacto personal, aunque pueda ser ocasión para él como cualquier encuentro humano.

Consideraremos ahora la manifestación pública de afirmación o protesta. Presenta rasgos afines a la asamblea del espectáculo, es decir, predominio del número y evanescencia del individuo. Es verosímil, sin embargo, que la solidaridad sea más profunda y verdadera, con un matiz más personal que en el caso del estadio, aunque siempre permanece en lo abstracto.

Examinemos, en cambio, el caso de los que luchan por un ideal o reivindicación concreta, donde el objetivo de la actividad atañe a cada individuo como persona. Aunque el dinamismo del grupo procede del vértice, meta del interés común, la naturaleza de ese interés no individualista y la necesidad de colaboración para alcanzarlo desembocan fácilmente en relación humana que, presupuesta la aceptación global del otro, entabla el diálogo. No es unión en la pasividad compartida, sino en la actividad que mira a un fin; es creativa porque existe el intercambio, se habla y se escucha, se compara y se acepta.

Se sigue de lo dicho que la coincidencia en un vértice es defectuosa solamente cuando induce a la pasividad; es más, si no hay vértice o polo que atraiga, la relación interpersonal puede morir de inanición, como sucede en muchos matrimonios sin hijos.

Una palabra a propósito del grupo cristiano. Posee precisamente una coincidencia en el vértice que desemboca en pleno intercambio personal. El vértice, Cristo, se presenta como aglutinante, pero al mismo tiempo centrifuga a la comunidad hacia la misión; si al grupo cristiano falta la conciencia de ser enviado al

mundo, corre peligro de convertirse en un cenáculo narcisístico o de caer en el individualismo religioso. La tarea cristiana necesita cohesión personal para tender a los objetivos del reino de Dios, que no es un ideal vaporoso, sino justicia y paz en la tierra, amor y respeto al hombre, hermandad y verdad.

El método analítico

Otras causas de decadencia se encuentran en ciertos valores predicados por nuestra sociedad. Intentemos descubrir algunos.

Vivimos en una sociedad de cuño científico-técnico, no hay duda. La ciencia goza de un prestigio merecido y libera al hombre de muchas esclavitudes ancestrales. A la técnica, ciencia aplicada, atañe la esfera de la vida práctica. Ninguna objeción, al contrario. El error despunta, sin embargo, cuando nace la idea de que el método basado en la observación y el experimento, en la sistematización y la estadística, ha de validar y regular toda esfera de la vida humana. El paso inmediato consistirá en declarar que si un fenómeno humano escapa al método o lo desborda no merece ser tomado en consideración. Si el conocimiento basado en medida y número se estima por el único racional, lo que éste no perciba será tachado de irracional y subjetivo, de realidad de segundo orden [3].

Es notorio que vastas zonas del ser humano —y seguramente las más importantes— caen fuera de la competencia de los micrómetros y de las balanzas de precisión; nos referimos a las experiencias interiores, sean alegría o dolor, amor u odio, éxtasis o depresión, arrebato, tristeza o dicha, goce estético, paz, fantasía y mil más.

[3] Véase Th. Roszak, *The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, Nueva York 1968, 205-238.

Para que encajen en el método analítico, se cepillan estas experiencias, y el amor se queda en sexo, la poesía en análisis lingüístico, las emociones en secreciones glandulares. El resto es viruta.

El método analítico, basado en el «conocimiento objetivo», o, según Heidegger, en el «pensar calculador», toca a su objeto tangencialmente. El observador se despersonaliza lo más posible, utilizando únicamente su entendimiento para sondear lo real. Un ojo intelectual frío se pasea por el objeto; éste se calibra por su reacción a los estímulos. No interesa lo que sea en sí o lo que piense en su interior, sólo se considera válida la respuesta mensurable al reactivo aplicado.

Repetimos que este método tiene su indiscutible utilidad para los fines que le competen. Pero hay que evitar varias falacias. En primer lugar, el conjunto de datos exactos permite barajar conceptos, pero no procura una imagen de lo real. Los conceptos, trabados por la sistematización humana, constituyen una red lógica de ancha malla, que deja escapar gran parte del flujo de realidad que nos rodea. Ni siquiera es una red que pueda superponerse a lo real coincidiendo en los puntos nodales, pues la abstracción conceptual descuartiza la unidad del ser en aspectos parciales.

El hombre tiende a conocer con todas sus facultades. Conocer a una persona no consiste en saber describirla con todo detalle, sino en percibir su unidad; para ello hace falta interés, y esto añade algo al mero conocer intelectual. La familiaridad, el cariño, la simpatía, la compasión, son fuentes de conocimiento, como también la sensibilidad. Cada una de nuestras facultades descubre aspectos particulares del otro, de modo que, a nivel humano, conocerse está en función del modo de relacionarse. Se conoce más y mejor cuando entra en juego el ser entero.

El método científico, por el contrario, se limita al plano fenoménico, explorando la epidermis de lo real.

No es, por tanto, culmen del saber humano, sino modo especializado de conocer, indispensable para ciertas actividades que se esfuerzan por facilitar el vivir o ampliar su esfera.

Pero, subido el escalón de la ténica, se explaya la plataforma de la vida, donde el conocimiento es personal y comprometido, nace de la propia experiencia y la intercambia. Le interesa el ser, no su clasificación; la vida, no su cadáver disecado. Incluye discurso e intuición, emoción, respeto, cariño, vibración artística. No ignora los datos científicos adquiridos, pero su rango es muy superior. Diferencia entre admirar una flor o saber catalogarla.

Quien no admitiera esto habría de concluir que los grandes poetas y visionarios, profetas, místicos y artistas han tenido un grado de conocimiento inferior al que posee el más prosaico observador al microscopio o el más raquítico memorista.

La emoción sospechosa

A pesar de todo, muchos sienten gran recelo hacia todo lo que huela a emoción, pensando que necesariamente deforma la objetividad. Para deshacer este malentendido basta recurrir a un antiguo distingo. Si una pasión o emoción crea un prejuicio, es obstáculo para sintonizar con el objeto; en vez de buscar su longitud de onda, se adapta a la propia o se recorta hasta que encuadre en la propia mirilla mental. Caso típico son las historias nacionales con prejuicio laudatorio o los libelos políticos con intención denigratoria. No hay por qué discutir esto.

Otra cosa es acercarse a un objeto, y sobre todo a una persona, primero sin prejuicios, hazaña ya poco común, pero además con interés y respeto, presuponiendo que su ser es portador de valores. Tal actitud, en vez de estorbar al conocimiento, lo ayudará inmen-

samente, pues centrará la mirada en lo profundo, no en la superficie. A medida que avanza el conocer, se concretará el interés inicial, si el objeto o la persona lo merecen, en sentimientos de estima, cariño o simpatía. La pasión o emoción que precede al juicio puede obnubilarlo; la que sigue al juicio es normal y necesaria, a menos de estar psíquicamente mutilado.

Toda actividad humana debe desenvolverse en clima de amor y de respeto, incluso la intelectual y la científica: se investiga por interés o amor al hombre o a las cosas, no por mera curiosidad fría y despegada, y menos aún buscando un refugio o satisfaciendo un rencor o un odio. Aquí está la clave de la ciencia sana: interesa lo que redunda en bien del hombre, que es sagrado; se aborrece lo que daña o puede dañar. En consecuencia, se huirá de producir dolor, a no ser que sea indispensable, como en la operación quirúrgica.

Para conocer de verdad se requiere una apertura, contraria a la indiferencia, a la despersonalización apriorística y sistemática, que es ya un prejuicio deformante. Esto vale particularmente refiriéndose a personas: si el observador se jura no dejarse interesar por el otro y para ello mantiene la distancia, ejercita el despego e ignora la subjetividad, desconocerá zonas enteras del hombre, las que valen más y dan valor a todo el resto.

El cirujano, naturalmente, no puede temblar de lástima mientras opera al paciente. Precisamente aquí aparece cómo el conocimiento sin emoción es un modo especializado del conocer, útil o necesario en ciertas circunstancias. Por buscar el bien del enfermo tendrá que adoptar una actitud contenida, de lo contrario no alcanzaría el objetivo que pretende. Lo cual no significa que el médico esté privado de sentimientos. Ejercer la medicina no comporta insensibilidad. No es lo mismo control que carencia.

En resumen: no es lícito ni saludable mutilar a la persona, es monstruoso reducirse a un ser frío, desen-

tendido, aislado. En todo conocimiento entra el hombre, aunque, según del que se trate, unas facultades participarán con más intensidad que otras.

Conocimiento superior

Hay además esferas de la realidad inaccesibles al método de la medida y el experimento. Sólo se alcanzan por la intuición o la visión.

La intuición es un enfoque del entendimiento en lo esencial de un objeto, suceso o relación. Penetra y aisla el valor decisivo, delimita el rasgo característico y en ese valor y rasgo integra el conjunto, viendo en ellos la esencia y la definición del objeto. En el estilo, da origen a la sinécdoque, figura literaria que toma la parte por el todo, porque esa parte resume y sintetiza el todo. La intuición descubre una diferencia de valor entre el punto enfocado y el resto; es un conocimiento intensivo, no extensivo; concentrador, no explicador; contemplativo, no analítico. Es esencialmente valorativa, y como la valoración se hace con el densímetro del sujeto que intuye, es emotiva y comprometedora.

La intuición contrasta con el conocimiento discursivo, que no busca esencias, sino relaciones. El objeto se coteja con otros, se incluye en una especie, se cataloga. En vez de aislar lo específico, conecta con lo genérico; no tiende a valorar, sino a nivelar; no ve lo único, sino lo general.

Enamorarse, tener un hijo o recibir una gracia mística suponen para el individuo experiencias únicas por las que puede acceder a una realidad superior. Para el observador analítico serán solamente una ficha más en su archivo de experiencias comunes.

Encontramos así dos modos de pensar: el pensar calculador y la reflexión meditativa [4]. El primero inclu-

[4] M. Heidegger, *Gelassenheit,* Pfullingen 1959, 12-17.

ye la planificación y la investigación, y nunca se ha practicado tanto como en nuestra época; tiene en cuenta determinados datos para obtener un resultado preciso, para ganar una batalla. Nunca está quieto, nunca vuelve sobre sí ni reflexiona sobre el sentido que gobierna todo lo que existe.

Para que la técnica no convierta al hombre en instrumento, hay que añadir al pensar utilitario la reflexión meditativa, el sosiego ante las cosas, que tienen un sentido no dado por el hombre. El mismo mundo técnico ha de tener un significado, y hay que buscarlo.

La falta de meditación e intuición priva al hombre de sus experiencias profundas, las que tiene que expresar en la fiesta. Si vive usando únicamente el conocimiento utilitario, se queda en su superficie y no conoce su raíz. No tiene holganza para darse cuenta de sus aspiraciones profundas, que ciertamente no están en la agitación y el afán. Empezamos a descubrir una de las razones de la decadencia de la fiesta: el hombre no reflexiona sobre sí, no se toma espacio para sentir los vahos calientes que suben de su entraña. No teniendo tal experiencia, no tiene por qué expresarla.

Dos actitudes

La falta de pensamiento reflexivo y, en consecuencia, la falta de visión profunda, ocasiona dos posturas frente al mundo: una, el escepticismo ante el hombre y la historia; la otra, el refugio en realidades supramundanas, eliminando todo interés por lo presente.

La actitud escéptica, la del hombre sin ninguna fe, es sofocante. Se encuentra ante una sociedad humana difícil, cruel, injusta, donde pululan odio y rivalidad; espectáculo que, a la larga o a la corta, desalienta al más pintado, a menos que su visión taladre la superficie, distinga más realidad y espere, incluso contra toda esperanza. Si careciendo de esa visión el hombre se

siente único responsable de la historia, acaba por abrumarse; el mundo pesa demasiado, el pie de Atlas no encuentra tierra sólida donde apoyarse. Cada nueva información aumentará la angustia; el sentido de la historia se convertirá en obsesión con la historia. Lo sobrehumano de la tarea lleva al pesimismo y la abdicación. No queda más que un paso para concluir: «Comamos y bebamos, que mañana moriremos» (1 Cor 15,32).

Concentrando su atención en lo palpable y lo histórico, el hombre olvida que vive en una isla. No ve el mar y no hace caso de las brisas saladas que se lo anuncian. Lo que palpa y maneja es tierra sólida, datos controlables, ¿quién se interesa de vientos? Y, sin embargo, no podrá entender su tierra hasta que sepa que está abrazada por un océano que le asegura la fecundidad. A este océano, marco invisible de la historia, el creyente lo llama Dios; otros, misterio. El hombre respira la atmósfera del tiempo, pero entrecruzada por ráfagas que vienen de allende el horizonte. Se requiere piel sensible y olfato fino para percibirlas; no se detectan con razonamientos o reactivos. Sólo la intuición siente su escalofrío.

Segunda actitud, la del escatologista. Imaginando que tiene fe, pero falto de visión, se refugia en el más allá, incapaz de discernir la acción de Dios en este mundo. Tropieza con tanta maldad y error, que pierde de vista el misterio profundo, alcanzable sólo con la penetración contemplativa. Se resigna entonces a que el reino de Dios se aplace hasta el fin de los tiempos, aceptando como inevitable la maldad humana y como irremediable la injusticia.

Este escepticismo inconfesado de la acción del Espíritu en el mundo, mal llamado experiencia, lleva al formulismo cristiano a la incapacidad de hablar de Dios excepto en función oficial. El argumento cristiano no sale fácil ni espontáneo, por eso se formula al ins-

tante en términos aprendidos, no se saca, como el letrado alumno del reino de Dios, del arcón personal (Mt 13,51). El lenguaje del evangelio suena a irreal, pues Cristo, contemplativo por esencia, pone en atroz relieve los puntos-clave, sin preocuparse del contorno.

Con las dotes de intuición, que son capacidad de valorar, se relaciona el entusiasmo. El analítico no es entusiasta de nada porque no le interesa el valor de nada; ve sólo conexiones, relaciones, categorías; vive en la abstracción, sin dejarse morder por la realidad.

Para bien o para mal, de la intuición nace la eficacia del *slogan*. Esa frase breve y descarnada pone de relieve un principio, una verdad dinámica o una pseudoverdad, prescindiendo de los detalles de realización y de los matices de formulación. Muchas frases evangélicas son de ese estilo: «Una sola cosa es necesaria», «amaos como yo os he amado», «yo he vencido al mundo», «de balde recibisteis, dadlo de balde»; para el analítico, cada una de ellas reclama mil distinciones; y, sin embargo, si no provocan al entusiasmo y al seguimiento, señal de que la campana está rajada.

Despersonalización

En la estructura económica se considera al hombre como sujeto de necesidades que han de ser satisfechas. El individuo tiene derecho a esa satisfacción y debe contribuir con su trabajo a la satisfacción de las necesidades ajenas. En cuanto estructura, éste es el rasgo dominante de la sociedad actual; las demás actividades humanas quedan fuera de ese marco y se dejan a la iniciativa del individuo.

La conjunción de empleo con salario fuerza a entrar en la estructura. No hay modo de satisfacer a las propias necesidades —objetivo del individuo— si no es contribuyendo a la producción con la propia actividad. La comunicación que fluye de la estructura económica

no es personal, sino de productor-consumidor, mediada por los objetos que se intercambian [5].

Por oposición dialéctica, en esta misma sociedad deshumanizada en su estructura florece el individualismo por medio de la iniciativa privada. La sociedad de consumo pone además a disposición del individuo una variedad enorme de posibilidades para responder a sus gustos o preferencias. El ámbito de la libertad es ilimitado y, en la esfera privada, toda clase de comunicación es posible.

Se acusa, sin embargo, a esta sociedad de ser despersonalizante incluso en la esfera privada, impidiendo la auténtica comunicación humana. He aquí la prueba que se aduce: la organización crea el individuo-mercancía, objeto vendible, que en el mercado ofrece sus habilidades al mejor postor. La ley de la oferta y la demanda no se aplica sólo a los productos, sino igualmente a las personas.

Este hecho tiene graves consecuencias para la comunicación. La primera es que impide al hombre presentarse como es, puesto que tiene que esforzarse por aparecer como los demás quieren y esperan que sea. Ha de adaptarse a la moda del mercado, a lo requerido por la demanda. En lugar del yo transparente se adopta la máscara funcional. Un ejemplo: la imagen del doctor es el hombre seguro de sí mismo, bondadoso y paternal; el que quiera aspirar a un puesto o ganarse una clientela deberá esforzarse por encarnarla. El retrato del hombre de negocios será el tipo socialmente conservador, reservado, reflexivo, correcto y frío; habrá que ponerse esa careta para representar el papel. Y así sucesivamente. Como además, aparte de la esfera íntima, la sociedad es fuertemente competidora y contendiente, cuidará de mantenerse en guardia para evitar

[5] Véase J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Munich 1966, 280-286.

que pueda transparentarse una personalidad diferente; correría peligro de descrédito o de zancadilla por parte de los rivales. Esto origina un trato las más de las veces artificial, un contacto no de personas, sino de máscaras, de funciones.

A través de los medios de comunicación, la sociedad impone modelos a los que el individuo debe ajustarse para poder sobrevivir en la competición económica. La peor acusación que puede levantarse contra alguien es considerarlo «especial», «original», «no encajado». El juego de egoísmos individuales en que se basa la sociedad industrial tiende a despersonalizar al hombre, imponiéndole fisonomías, so pena de exclusión del torneo competitivo. La libertad de ser como uno quiera, como le sale de dentro, resulta una ilusión.

Todo esto tiene incidencia sobre la fiesta. El hombre adaptado, despersonalizado, no conoce por experiencia la alegría compartida propia de la fiesta; no atisba siquiera el horizonte de la vida plena, no siente el gozo de la igualdad ni protesta interiormente contra la limitación impuesta por lo convencional. Se ajusta al medio sin reservas, renuncia a los ideales, que él llama utopías, para hacerse «realista», es decir, para someterse y amoldarse al ambiente. Esto significa perder la espontaneidad, creatividad y originalidad propias de cada ser humano, aceptar el patrón imperante, llevar la careta fabricada en serie de lo que está bien visto, dejar de ser uno mismo.

III

DEFINICION DE LA FIESTA

Resumiendo lo anterior y anticipando ligeramente, podemos definir la fiesta como la expresión comunitaria, ritual y alegre de experiencias y anhelos comunes,

centrados en un hecho histórico pasado y contemporáneo.

Tomemos como ejemplo la fiesta nacional: cada país observa cierta fecha, aniversario de un acontecimiento liberador. Si tiene aún eco en la conciencia popular, expresa en primer lugar la alegría por un presente beneficioso efecto del hecho pretérito y, además, el anhelo esperanzado de que aquel comienzo produzca todos los frutos que prometía.

Las fiestas privadas, cumpleaños o boda, se refieren también a hechos y expresan deseos de felicidad para el futuro. Dígase lo mismo de las celebraciones por la obtención de un puesto brillante o la consecución de un diploma.

El término «ritual» requiere explicación. Cuando la expresión de un sentimiento queda en la esfera individual, el sujeto puede exteriorizarlo usando el gesto que le acomode: puede revolcarse por el suelo en señal de júbilo o topar con la cabeza en la pared para expresar dolor. Con todo, cuando la expresión es comunitaria, hay que llegar a un acuerdo acerca de los gestos válidos para el grupo; se realiza así una convención expresiva, y a ésta llamamos ritual. La cultura está llena de rituales suyos particulares: el apretón de manos se considera signo de amistad, mientras el frotar la nariz en la mejilla ajena no es ritual admitido. Se inclina la cabeza para expresar anuencia, en vez de sacudirla lateralmente, etc. Estos son rituales heredados. Volveremos sobre este punto al tratar de la expresión,

En la fiesta se observan también rituales: desfiles, banderines, bandas de música o fuegos artificiales son modos convenidos de expresar la alegría común.

Validez del pasado

La fiesta hace referencia al pasado. En nuestro tiempo, sin embargo, el pasado inspira miedo y descon-

fianza; se siente tan vivamente el cambio de época, que el hombre considera el pasado traba para su nuevo caminar. En otras épocas, lo antiguo era modelo y suscitaba la añoranza de perdidas edades; hoy, algunos lo desprecian, otros temen que ejerza una indebida gravitación sobre el presente.

Es difícil negarlo, a veces se utiliza el pasado para obstaculizar el presente: en su nombre se atajan iniciativas, instituciones anacrónicas se yerguen como barreras, concepciones superadas se remozan para ostentar e imponer una ilusoria validez. Si el hombre escucha a su experiencia, tiene derecho en muchos casos a abominar del pasado; contiene mucha negrura, suciedad y miseria. Como la historia individual, también la sociedad necesita un buen acto de contrición. Para cada individuo, la conversión postula deshacerse de los posos inmundos acumulados en su vida; para aceptar el pasado hay que destilarlo. Esto no obstante, la historia añeja es también álbum de recuerdos queridos y, para los cristianos, estuche de joyas insustituibles.

Ante esta ambivalencia del pasado, necesitamos un modo de acercarnos a él sin que nos repela. No podemos arrinconarlo, pero tampoco amarlo sin condiciones. Merece festejo sólo en cuanto causa un efecto bueno en el presente; por eso no podemos celebrar el pasado en sí mismo, sin referencia a lo que ahora somos. El presente es el alambique del pasado; lo que ahora, maduramente, no aparezca como válido hay que tirarlo a la basura o, por lo menos, dejarlo en cuarentena.

Así han procedido, aunque con selección equivocada, los manuales de historia. Los prejuicios del presente llevaron a énfasis indebidos en lo pasado, celebrando victorias y conquistas, callando injusticias y crímenes colectivos. La fiesta, en cambio, al celebrar únicamente los frutos saludables del pasado, lo criba; no conoce

prejuicios, sino frutos; no alaba los hechos a menos que hayan contribuido a la salud palpable. Celebra la historia que siente circular en su organismo; el resto lo olvida, y es ya una manera de condenarlo.

En consecuencia, la fiesta cristiana no consiste en celebrar un aniversario ni en reactualizar hechos de antaño. Sería, por lo pronto, irreal, el pasado está muerto. Celebra, por el contrario, el presente de Dios y el nuestro, la obra de Dios en el mundo y en nosotros. Sin embargo, nuestra liberación actual es fruto de lo que sucedió una vez, y a no ser por la obra de Cristo no existiría. Por eso, la fiesta cristiana, sin estar orientada hacia el pasado, lo incluye, su alegría es resplandor de la antigua victoria; tiene además un matiz peculiar, porque Cristo, el que murió y resucitó, está presente y activo en la comunidad de los creyentes.

Expresa también la fiesta el anhelo confiado del futuro. Necesariamente, por ser la actualización momentánea del mundo más feliz a que se aspira. Su celebración del presente es, por tanto, también condicional; lo considera etapa, quizá gloriosa, pero itinerante, hacia la promesa total, embrión del mundo nuevo. Así sucede también en lo cristiano; la fiesta, gozo y anhelo, expresa en su alegría la tensión entre el «ya» y el «todavía no», como lo expresa san Pablo: «Pues con esta esperanza nos salvaron» (Rom 8,24).

El grupo cristiano percibe en la fiesta la unidad de la obra de la salvación, que se extiende en el tiempo, abrazando pasado, presente y futuro; su salud está centrada en Jesucristo «que es el mismo hoy que ayer, y será el mismo siempre» (Heb 13,8). «El se ofreció una sola vez para quitar los pecados de tantos; la segunda vez, ya sin relación con el pecado, se manifestará a los que lo aguardan, para salvarlos» (Heb 9,28). Pero al mismo tiempo actúa en el presente: «Después de ofrecer un sacrificio único por los pecados, se sentó para siempre a la derecha de Dios..., pues con una

ofrenda única dejó transformados para siempre a los que va consagrando» (Heb 10,12-14). Se aprecia en estos textos el impacto en el presente del acto pasado, que va ejerciendo su eficacia sobre las generaciones sucesivas. La causalidad de Cristo, que vive para siempre, es incesante, en virtud del acto salvador que cumplió en un momento de la historia.

Pero en la vida y en la celebración cristiana también el futuro está presente; el cristiano está salvado por una anticipación verificada en él de los acontecimientos finales. Así, san Juan puede afirmar de Dios que envió su Hijo al mundo para que éste tenga vida eterna (Jn 3,15), y de cada creyente: «El que cree en el Hijo, posee vida eterna» *(ibid.* 36). La vida futura está ya aquí, por eso la fiesta cristiana posee un carácter peculiar de realidad; no solamente tiene relación con el ayer y el mañana, sino que en cierto modo los concentra en el hoy. Si la acción redentora, en cuanto hecho histórico, pertenece al pasado, su autor, Jesucristo, está vivo ahora; si el esplendor de la salvación pertenece al futuro, su realidad penetra y alumbra ya el presente. La esperanza que mueve no aguarda un cambio de escena, sino el despliegue de una realidad ya en acto. Así se expresa en el padrenuestro: «Nuestro pan del mañana dásnolo hoy» (Mt 6,11), es decir, se pide que la vida futura simbolizada por el banquete del reino se comunique ya ahora; así el cristiano y la comunidad «saborean ya el don celeste, participan del Espíritu Santo, saborean la palabra favorable de Dios y los dinamismos de la edad futura» (Heb 6,4-5). La fiesta cristiana celebra, pues, la salvación actual, hija del pasado y prenda del futuro.

Fiesta e historia en el Antiguo Testamento

La conexión de la fiesta con la historia se verificó en el Antiguo Testamento [6]. Al llegar los hebreos a la tierra prometida, adoptaron festividades de los pueblos vecinos. El judío pasaba de vida nómada a vida agrícola y sedentaria, y adoptó las fiestas cananeas de las cosechas, ligadas a los ciclos naturales. Pero en los libros del Antiguo Testamento se nota el empeño de los autores por relacionar esas fiestas con acontecimientos del pasado, llevándolas a conmemorar episodios de la liberación del pueblo que fue el éxodo de Egipto.

Pongamos algunos ejemplos. La fiesta de la recolección o de las Chozas era de origen cananeo; se vivía en el campo, mezclando el trabajo con la diversión, se celebraban banquetes, se agitaban ramos y las jóvenes danzaban (Jue 9,25-49; 21,19-23). Los hebreos la adoptaron, conservando al principio su antiguo nombre, fiesta de la Recolección, y su antiguo motivo, la alegría de la cosecha (Ex 23,14.16; véase 34,22). En el *Deuteronomio* cambia su nombre en «fiesta de las Chozas», y se prescriben siete días para celebrarla, conservando su carácter agrícola (Dt 16,13-14). El *Levítico,* en cambio, propone un nuevo motivo: «Habitaréis los siete días en chozas... para que sepan vuestras futuras generaciones que yo hice habitar a los israelitas en chozas (tiendas) cuando los saqué de Egipto» (23, 42-43).

Así una fiesta agrícola se convierte en histórica. Se adoptan ritos de otra cultura, pero cambiando su carácter. El espíritu nómada sale favorecido por pertenecer a una cultura en marcha. A los hombres satisfechos,

[6] Véase Th. Maertens, *Fiesta en honor de Yahvé,* Ediciones Cristiandad, Madrid 1964. También W. Harrelson, *From Fertility Cult to Worship,* Nueva York 1970.

instalados, Dios prefiere los peregrinos que miran adelante, disconformes con las condiciones de aquí abajo.

Un caso más complejo es el de la Pascua. Esta fiesta reunía el rito del cordero, mágico y nómada, y el de los panes sin levadura, agrario.

El primero se practicaba entre los pastores del Medio Oriente para alejar alguna amenaza o desastre, por ejemplo una epidemia. Se mataba un cordero o cabrito y se untaba con la sangre el poste de la tienda. Originalmente no incluía banquete, consistía sólo en la unción protectora.

Los panes sin levadura, en cambio, estaban en relación con la nueva cosecha. Para evitar que los espíritus nefastos del año anterior penetrasen en el siguente, se descartaba toda la harina vieja y fermentada. Había que esperar entonces a que la nueva harina fermentase ella sola para utilizar la nueva levadura. La espera duraba unos siete días, los días de los ázimos, es decir, de los panes sin fermentar, por no haber levadura disponible.

Los autores del Antiguo Testamento purifican a los dos ritos de los ingredientes supersticiosos y les dan referencia histórica. Al declararse la epidemia que mató a los primogénitos en Egipto, era natural que los hebreos practicasen el rito protector de la sangre. El redactor yahvista del Pentateuco inserta al antiguo rito en la fe monoteísta, explicando que el ángel era enviado de Dios y que los hebreos poseían un rito poderoso del que carecían los egipcios (Ex 12,21-24).

La semana de los panes ázimos se engarzó también con la salida de Egipto:

«El pueblo sacó de las artesas la masa sin fermentar, la envolvió en mantas y se la cargó al hombro..., cocieron la masa que habían sacado de Egipto haciendo hogazas de pan ázimo; no había fermentado porque los egipcios los echaban y no los dejaban detenerse» (Ex 12,34.39).

«Durante siete días comerás panes ázimos, porque saliste de Egipto apresuradamente; así recordarás toda tu vida tu salida de Egipto» (Dt 16,3).

Los ciclos naturales esclavizaban al hombre, haciéndolo estático, obligándolo a armonizarse con la naturaleza recurrente. Dios lo va liberando poco a poco, haciéndole comprender que es un ser en desarrollo, en camino, y que él lo guía. No quiere que conciba el mundo como un orden inmutable, sino que se acostumbre a lo imprevisible y gratuito, que sepa que Dios va y viene cuando y como quiere, y que ha de fiarse. Arquetipo de esta idea de Dios y de la vida fueron los años del desierto. Hay, sin duda, una armonía necesaria entre la tierra y lo celeste, pero no es la naturaleza repetidora el prototipo del designio de Dios; no hay que acomodar el cielo al ciclo de la tierra, sino al revés; sólo que arriba no hay ciclos, sino voluntad libre: «Hagase tu voluntad en la tierra como en el cielo» (Mt 6, 10).

El episodio de la torre de Babel simboliza la oposición de Dios a que el hombre se someta al universo [7]. La totalidad cósmica, que en la cultura cananea se representaba por la colina y el árbol, contaminación idolátrica frecuente entre los hebreos (Jr 2,20; 3,6; 17, 1-3), estaba más refinadamente figurada en Babilonia por la *ziggurat* o torre escalonada. El rey subía la escalinata representando al dios Marduk, y en su palacio reinaba sobre un trono de siete gradas. Templo, altar y divinidad poseían una estructura análoga a palacio, trono y rey; la sociedad encarnaba la totalidad cósmica. Nace así el estado ontocrático, cuya organización toma por modelo el orden natural; el carácter divino que se atribuye a éste se transfunde al estado; religión y estructura social se identifican. El poder y la socie-

[7] Véase A. Th. van Leeuwen, *Christianity in World History*, Edimburgo 1966, 158-173.

dad eran por fuerza conservadores, pues su objetivo consistía en asegurar la continuidad y normalidad de los ritmos periódicos; esto es lo que se esperaba de los dioses.

La fijeza era el ideal. El orden del mundo, resultado de la lucha mítica entre los dioses y el caos, potencias del mismo rango, está siempre amenazado por el retorno de las fuerzas destructoras; los dioses velan poderosamente para que ese orden inestable se mantenga; el soberano, prole o representante de los dioses, rige con puño férreo para evitar todo atentado al equilibrio. El mal, anterior al hombre, que dividió y derramó sangre en la misma esfera divina y pertenece a la esencia del ser, no puede ser tenido a raya más que con un poder central y absoluto.

La concepción ontocrática es común, con diversos matices, a las cuatro grandes culturas euroasiásticas: Babilonia, Persia, India, China. Yahvé no la acepta. Según la narración de Gn 11, la humanidad entera se afanaba por construir la torre, pero Dios impide que se termine; era la torre que unía en una sola estructura tierra y cielo, que sometía el hombre a la esclavitud de la naturaleza, y Yahvé afirma que ni el hombre ni él están sometidos a ella ni la toman por modelo. Confunde las lenguas y lanza al hombre a correr su aventura.

Fiesta y escatología en los profetas

Las fiestas agrícolas se engarzaron con la historia pasada; pero el pasado se aleja paulatinamente y pierde su garra. Por eso, los profetas dan a estas fiestas la nueva dimensión del futuro. En Oseas, el desierto y las chozas son promesa de un porvenir mejor:

«Pero yo la cortejaré, me la llevaré al desierto, le hablaré al corazón y me responderá allí, como en los días de su juventud» (2,16-17).

«Te haré habitar en tiendas como en los días de tu juventud» (12,10).

La liberación antigua no fue más que un anticipo de la liberación futura y más perfecta, de la felicidad de la era mesiánica: «Alumbraré ríos en cumbres peladas; en medio de las vaguadas, manantiales; transformaré el desierto en estanque y el yermo en fuentes de agua; pondré en el desierto cedros y acacias, mirtos y olivos» (Is 41-18-19).

La pascua, por su parte, se personaliza; acerca al individuo al acontecimiento de antaño, para exigirle una actitud interior símil a la de sus antepasados. Anteriormente, el nexo entre evento y fiesta estaba constituido por el símbolo ritual, ahora toma la precedencia la semejanza de actitud; a ella se ordena el simbolismo.

También los símbolos cambian; se olvida el rito de la sangre y se celebra la comida del cordero (Dt 16, 3-11). El detallado ceremonial de la comida añadido por la legislación sacerdotal: de pie, ceñidos para la marcha, bastón en mano (Ex 12,3-12), mira a reactualizar la actitud religiosa.

IV

LA EXPRESION

Hemos definido la fiesta como expresión comunitaria, ritual y alegre de experiencias y anhelos comunes. Esta definición suscita varios problemas, y el primero nace de la palabra «expresión». Las celebraciones están de ordinario reguladas por minuciosas prescripciones, pero al definir la fiesta como expresión hay que preguntarse: ¿puede ser prescrito el modo de expresión?

En principio hay que responder que no. La expresión, como su nombre lo indica, sale de dentro; expre-

sar y exprimir derivan del mismo verbo. Júbilo o tristeza se expresan según la propia psicología, circunstancia y dominio. Un extraño puede rogar que la expresión se modere, pero no puede enseñarla, excepto en el teatro; y expresión forzada que no corresponde a una realidad interior es farsa o formalismo.

El principio es claro, pero admite distinciones. En primer lugar, no son lo mismo expresión individual y expresión colectiva. El individuo aislado es libre para expresarse como le plazca y el sentimiento personal se exterioriza de mil maneras: una noticia exultante puede ser recibida con grito, aplauso, abrazo o voltereta. La expresión colectiva, por el contrario, exige canales de exteriorización válidos para todos. Como hemos apuntado anteriormente, el acuerdo o convención lograda se llama ritual. Para felicitar al agasajado en un banquete, se levanta una copa y se pronuncian unas palabras; es ritual admitido, que se ve acompañado por sonrisas solidarias; pero si un comensal escalase una mesa y bailase unas bulerías, los ceños desaprobadores delatarían a los que no se sienten representados. El acuerdo o convención no implica insinceridad; halla y sanciona el común denominador.

Al distinguir entre expresión individual y ritual colectivo no afirmamos que este último pueda ser prescrito. Por ser común denominador, estará en función de los usos sociales y de la idiosincrasia de los presentes. Para aclarar este punto se impone considerar los diversos niveles de expresión.

Niveles de expresión

El primer nivel de expresión es universal, basado en las características comunes a todo hombre, es decir, en los rasgos físicos y psíquicos, de anatomía y de inconsciente colectivo, que dan a la humanidad su aire de familia.

Llamamos rasgos físicos comunes a la estructura del cuerpo, que por ser la misma autoriza ademanes y acciones análogos: alzar o cruzar los brazos, juntar las manos, doblar las rodillas, empinarse, agacharse, postrarse; hablar, cantar, gritar; comer, beber, danzar, moverse, son acciones posibles a toda raza. El repertorio es vasto, aunque está limitado por la anatomía y la fisiología. Así en todos los pueblos encontramos danza y habla expresivas y posturas corporales de oración.

Lo psíquico, como ha establecido la escuela de Jung, posee también una estructura universal, bautizada por Jung «el inconsciente colectivo»; consiste en la trama de arquetipos comunes, que producen en los diversos pueblos mitos de sorprendente convergencia.

A este primer nivel, más que expresión propiamente dicha encontramos áreas de expresión que reciben forma en los niveles sucesivos. Es posible, además, que algunas acciones o gestos, más universales que las palabras, muestren un significado común en todas o la mayor parte de las culturas. Comer juntos, por ejemplo, como señal de amistad, inclinarse para indicar reverencia, danzar para manifestar alegría. La mayoría de las formas de expresión entran, sin embargo, en el nivel cultural.

El segundo nivel es cultural. Por nacer y educarnos en determinada cultura, adquirimos rasgos psicológicos que originan procederes constantes, pasando a ser una segunda naturaleza. La expresión, en consecuencia, sale teñida del color del ambiente. A ningún europeo se le ocurrirá usar saliva como signo de bendición; y, sin embargo, un clérigo de Tanzania, colaborador en las traducciones bíblicas de su país, no encontró mejor modo de traspasar a su lengua el texto de Jeremías: «El Señor me escogió desde el seno de mi madre», que diciendo: «El Señor me signó con su saliva en el seno de mi madre.» En Africa Central, permanecer

sentado es signo de respeto; levantarse, en cambio, señal de beligerancia; pensemos lo que podía significar en esas latitudes ponerse en pie para escuchar el evangelio. Un occidental queda fácilmente sorprendido en la India al notar que a sus palabras, pronunciadas con intención de agradar, se corresponde sacudiendo la cabeza lateralmente; no debe indignarse: el gesto aparentemente contradictorio significa aprobación en aquel país.

El nivel cultural, sin embargo, no caracteriza la expresión hasta su detalle. Dentro de cada cultura existen grupos diferentes que constituyen un tercer nivel. Una asamblea festiva podrá estar integrada por gente instruida o ignorante, por jóvenes o viejos, por campesinos o habitantes de la ciudad. A nivel de grupo la expresión adquiere matices peculiares, haciéndose bulliciosa o tranquila, gesticulante o comedida o, traducida en instrumentos músicos, de guitarra o de órgano.

Los tres niveles son abstracciones del análisis: la realidad concreta es una e indivisible.

Expresión cristiana

En consecuencia, la celebración cristiana tendrá algunos —pocos— modelos expresivos comunes a todas las culturas, que serán las acciones simbólicas más cercanas a lo elemental humano, comer, por ejemplo, o lavarse.

Consideremos la cena eucarística. Comer juntos es símbolo universal, o poco menos, de comunidad de vida, pero el ceremonial de una comida varía de cultura a cultura. Por tanto, la celebración eucarística, a menos de aparecer como artículo de importación, tendrá que desenvolverse según las normas que impone el ambiente. Además, a nivel de grupo, muchos detalles serán resultado de convención particular y aun de la expresión espontánea dentro del grupo mismo.

Consideremos, para no quedar en lo abstracto, la cultura china en relación con la eucaristía. Esta se compone de dos partes, una reunión para escuchar y comentar la palabra de Dios y una comida en común. La palabra de Dios comentada realiza la unión; la comida sacramental efectúa la comunión. En la cultura china, por cuanto nos consta, ninguna reunión puede empezar sin que se ofrezca a los asistentes una taza de té; si la celebración en torno a la palabra ha de tomar el tinte de la cultura, forzosamente habrá de incluir el ofrecimiento de la bebida. Otra observación referente a la misma cultura: no hay comida de cierta solemnidad que no termine con un brindis. Si la eucaristía es una comida, también lo requiere. Reflexionando, se cae en la cuenta de que brindis y bendición son hermanos: ambos consisten en desear alguna gracia o bien a los asistentes; el brindis es una bendición mojada y sin carácter teológico, aspecto éste fácilmente retocable. Si la eucaristía del pueblo chino floreciese espontánea en su cultura, la bendición final tomaría, sin duda, forma de brindis.

Por otra parte, no hay que oponerse obstinadamente a toda ósmosis cultural; significaría negar la base común de la naturaleza humana. La cultura de Occidente es un buen ejemplo de confluencia de la tradición judeocristiana con la síntesis grecolatina. Muchos elementos oriundos de otras culturas acaban por absorberse y convertirse en sangre propia. Abrazar la fe cristiana presupone, sin duda, un contacto con realidades culturales ajenas, comenzando por los libros del Antiguo y Nuevo Testamento. El problema es, sin embargo, menos grave de lo que aparece a primera vista; la revelación no se ha dado en forma de una filosofía ni, salvo algunas excepciones, en forma de dichos sapienciales. Su mayor parte, y en especial el evangelio, está narrada en forma de historia; si alguna filosofía la baña es un sencillo vitalismo afín al de muchas cul-

turas; el canon de libros inspirados se detiene prácticamente en el momento en que los escritores cristianos empiezan a teologizar basándose en la filosofía griega, que, con todos sus méritos para la historia de la humanidad, estaba demasiado ligada a una cultura y a una lengua. La mayor parte de la revelación consiste en la narración de hechos y en composiciones poéticas; los hechos no son fenómenos culturales, sino humanos, aunque tengan lugar en un ambiente cultural determinado; la poesía, por su parte, es la forma literaria más accesible a la sensibilidad humana y, aunque los poetas bíblicos se refieran a circunstancias concretas, su tema es la intervención de Dios en la historia y la calidad del diálogo entre Dios y el hombre. Hay que añadir, sin embargo, que la familiaridad con la Escritura introducirá nuevos modos de hablar, y objetos que antes carecían de especial simbolismo lo adquirían en contexto cristiano. Así ha ocurrido en Occidente, donde las lenguas romances contienen muchas expresiones provenientes del hebreo a través de la Vulgata latina.

Aculturación

Aquí se enraíza el problema llamado en otro tiempo de la adaptación, y en nuestros días, de la aculturación. En el aspecto celebrativo del cristianismo, aparte de la Escritura y de los escasos símbolos sacramentales, no hay que hablar en absoluto de adaptar la celebración a una cultura; equivaldría a decir que la celebración existe en abstracto. Según la definición dada antes, la fiesta es la expresión de un grupo; lo único que hay que suministrar son sus motivos, encontrar el modo pertenece al grupo mismo, según los niveles de expresión analizados antes. Supuesto el contacto con la historia de la salvación, contada por la Escritura, y de los símbolos ascramentales de valor prácticamente universal, como la comida en común, cada cultura debe

encontrar la manera propia de expresar su fe, unión y alegría cristiana. El sembrador sembraba la palabra, el mensaje de Dios; la tierra buena dio fruto según su posibilidad; no hay que transplantar, sino que sembrar. Y mucho menos hay que llevar macetas extranjeras que aíslen la semilla del humus local.

A principios del cristianismo sobresale en este respecto el ejemplo de san Pablo. Al pasar de Palestina al mundo griego adopta sin más las usanzas de la nueva cultura: predica a Cristo crucificado y resucitado y deja que los griegos expresen la fe a su manera. Defiende usos culturales griegos, al parecer opuestos a los judíos, como que los hombres llevaran el pelo corto y no se cubrieran la cabeza (1 Cor 11). Al pasar la eucaristía a terreno helénico, se incorpora a la comida que celebraban las cofradías griegas paganas *(ibíd.* 11, 17-22). Los judíos se enorgullecían de la circuncisión y despreciaban a los paganos que no la practicaban; san Pablo, judío de raza, declara que entre cristianos es cosa indiferente, y que lo único importante es ser un hombre nuevo (Gál 6,15).

El Apóstol admite sin inconveniente la existencia de fenómenos extáticos en la religión pagana, aunque los distingue solícitamente de los fenómenos cristianos similares por el espíritu que los anima (1 Cor 12,1-3). En una sociedad como la griega, de inspiración democrática, la celebración toma la forma de una colaboración, improvisada o casi, de la comunidad entera (1 Cor 14), mientras en el ambiente palestinense se echa de ver una organización más jerárquica (1 Pe 5, 1-5). Si no se trataba de dirimir cuestiones en la controversia con los judíos, san Pablo no apelaba a la autoridad de Moisés o de los profetas para fundamentar la doctrina. En resumen, propuso a los griegos lo esencial del cristianismo y dejó que ellos formularan su respuesta de fe según la propia mentalidad.

Aquí se ve lo lejos que está el cristianismo de las

religiones también en materia de celebración. El concepto de religión incluye estructuras fijas, ritos determinados y costumbres uniformes. A la larga, la estructuración de los cultos los lleva a la decadencia, impidiéndoles además la real universalidad, pues muchos ritos y costumbres están cargados de elementos locales ajenos al resto del mundo.

El cristianismo es una vida. Dios se revela en Jesucristo y los hombres responden con la fe, que es la entrega total a Dios por Cristo. Esa respuesta, que sube del fondo del ser, atraviesa los estratos de la psicología y sale coloreada por las arcillas que la han filtrado. La exuberancia y el gesto no serán iguales en una raza nórdica que en una meridional. La síntesis entre evangelio y cultura determina el modo peculiar de expresión.

¿Se debió la insistencia en la divinización del hombre, propia de los escritores alejandrinos, a un influjo cultural egipcio? El concepto griego de salvación *(soteria),* como aspiración a la integridad del hombre *(sôs* = íntegro), ¿se debe al ideal humanista griego? Lo cierto es que los cristianos de cultura aramea o siria traducen «salvador» por «dador de vida» y «salvación» por «vida», que entran en una categoría mental diferente. Cada cultura tiene sus conceptos, que se recubren imperfectamente. Nosotros distinguimos entre «amar» y «estar agradecido»; para los arameos, en cambio, el verbo «amar» aun hoy expresa ambos sentidos, como aparece ya en el episodio evangélico de la pecadora en casa de Simón. «Al que poco se le perdona, poco tiene que agradecer» (lit. ama) (Lc 7,47).

La misma Escritura, al ser traducida a otra lengua, adquiere asociaciones conceptuales propias del nuevo ámbito cultural, a veces con riesgo de equívoco. Un ejemplo: el latín tradujo por *iustitia* y *iudicare,* ambos derivados de *ius* (derecho), dos palabras griegas de raíz completamente distinta, como eran *dikaiosyne (iustitia)* y *krino (iudico);* en consecuencia, al hablar de la

justicia de Dios surgía inevitablemente la idea de Dios juez, mientras en el Nuevo Testamento *dikaiosyne* significa la fidelidad de Dios a su pacto y, por ende, la salvación que realiza, la victoria que alcanza. «Dios es justo» no significa que juzga, sino que es fiel a su promesa, y, habiendo él prometido la salvación, su «justicia» es precisamente nuestra esperanza. No pocas obsesiones religiosas ha provocado la confusa traducción latina; por eso los anglosajones, en tiempos de la Reforma, acuñaron una nueva palabra para evitar «justicia»: *righteousness* o rectitud.

Los ejemplos aducidos ayudarán a comprender lo que sucede cuando una nueva cultura se enfrenta con el evangelio. Ha de absorberlo sirviéndose de su esquema mental, que es el único de que dispone. Tiene que hacer su propia síntesis. Es muy probable que, al mismo tiempo que el evangelio, asimile también elementos de otras culturas ya cristianas. Esto es normal y previsible; no es lícito, sin embargo, imponer a una cultura la síntesis lograda con anterioridad por otra. A menos que la conversión de un pueblo se fuerce por coacción de masa, injustificable con el evangelio, quedará el cristiano como un bloque errático en medio de una sociedad hostil o indiferente, para quien resultará un extranjero.

Sólo en el siglo XX se ha dado razón a los misioneros jesuitas del siglo XVII, especialmente a Ricci y a De Nobili, que intentaban hacer germinar el cristianismo en la cultura china o india. Roma les puso el veto, obligándolos a seguir las costumbres occidentales. Las consecuencias saltan a la vista.

Asimilación personal

Ya que tratamos de expresión y de cultura hemos de dar un paso más y aludir a la psicología individual. Así como cada cultura tiene sus rasgos, cada persona

tiene también los suyos propios y, dentro de la misma cultura, la respuesta de la fe varía de un sujeto a otro; se hace una síntesis entre el evangelio y la índole de cada uno. Por eso, juzgar la calidad de la fe por el modo de manifestarla puede llevar a fáciles errores. La afición a ejercicios de piedad, a formas de devoción, a un programa estricto de práctica cristiana, la emoción a flor de piel, no son signos de fe robusta, sino de inclinaciones congénitas o adquiridas que se utilizan para vestir la fe. Pueden encontrarse individuos poco dados a formas externas o difíciles a la emoción cuya fe tenga profundas raíces. El poeta podrá concebir su fe en términos de inspiración; el jurista, como fidelidad; el militar, como servicio, y la enamorada, como ternura. Ni una cosa ni otra indican una fe mayor, aunque su expresión exubere. El criterio de robustez no está en la belleza de una concepción, sino en la verdad de una vida; en «la fe que se traduce en amor mutuo» (Gál 5,6); el cristianismo no conoce otro.

Las síntesis personales e incluso las de grupo corren el peligro de estrechez y anquilosamiento, y aquí entra uno de los papeles de la celebración. El intercambio que ésta exige es un factor necesario para la salud cristiana de individuos y grupo. Al compartir las experiencias ajenas pueden tambalearse algunas conclusiones personales; la celebración común es, por tanto, un enriquecimiento de puntos de vista, una ampliación del horizonte de la fe; demanda apertura y sinceridad, para estar dispuestos a retrazar líneas en la propia imagen mental y cordial del cristianismo.

Palabra de Dios y síntesis particulares

Si para cada individuo es inapreciable el intercambio de experiencias, cada uno y la comunidad necesitan enfrentarse con la palabra de Dios, única capaz de aba-

tir los condicionamientos individuales y culturales. Para el cristiano que ya conoce los rasgos esenciales de la fe, la Escritura no es primordialmente informativa, sino ante todo formativa. El acto de escucharla y comentarla es un encuentro, una confrontación que hace vacilar márgenes de la propia síntesis y rectifica vectores. Es necesario para el individuo y para el grupo organizar mentalmente su experiencia y su misión cristianas; pero el hombre tiende a encasillarse. La palabra de Dios lo sacude, hiende sus seguridades especulativas, haciéndolo penetrar más a fondo. Dios comunica paz, pero no confort de instalados; hay que estar siempre dispuestos a ir adelante, a entender más y mejor. La palabra es un catalizador que desencadena procesos de propio conocimiento y abre puertas internas no sospechadas; es un bisturí que saja las esclerosis del yo, enseñándole a encontrarse con los demás y librándolo del aislamiento. Como texto de gran riqueza, ofrece cada vez sentidos nuevos y facetas diferentes; impide el estancamiento religioso del cristianismo, manteniéndolo en el brío y la viveza de la fe.

Una fe basada únicamente en el ámbito de la propia experiencia es una fe de vía estrecha, puede agotarse pronto y, en todo caso, está demasiado condicionada por la historia y la psicología del individuo. Dios ha cuidado de no dejarnos en esa zanja; nos ha sacado a la llanura, donde podemos mirar a lo lejos en todas direcciones. Se ha valido de la Escritura para abrir nuestra angostura mental a la rosa de los vientos. La Escritura presenta la experiencia de un pueblo privilegiado en su relación con Dios, un pueblo que percibió a ese Dios actuando en una larga y azarosa historia; estuvo cerca y lejos de él, tuvo su luna de miel y su repudio. En ese pueblo surgieron hombres de impresionante autenticidad, que supieron echar en cara a los potentes sus injusticias, que se opusieron públicamente a los errores políticos y a la falsa seguridad, que vacilaron

ante las exigencias de Dios y a pesar de todo arremetieron con su tarea, confiando en él.

A través de esos recodos de la historia de Israel va apareciendo el rostro de Dios, sonriente o airado, paciente o amenazador. Aparecen también los hombres, grandes, viles, fanáticos, heroicos, testarudos. Así vamos conociendo a Dios y al hombre.

Esta doble experiencia de Dios y del hombre se dilata y se profundiza en la figura de Cristo, la «bandera discutida» (Lc 2,36). El da la clave de interpretación del Antiguo Testamento, que resulta preparación a su venida y revelación progresiva de Dios, cuya imagen definitiva y perfecta es Jesús mismo. Ante él no hay neutralidad posible, él hace patente «la actitud de los corazones» *(ibíd.)*. Su presencia es una llamada tan estentórea que no se puede ignorar, hay que pronunciar el sí o el no. La actitud que ante él se tome decide ya el juicio escatológico (Mt 10,32-33). Los episodios de su vida son paradigmáticos para las situaciones humanas. Hay que cotejar incesantemente, a la luz de Cristo, la fe personal con ese repertorio que Dios nos proporciona, para no reducir a Dios a las dimensiones de nuestro gusto o nuestro temor.

Celebración y cultura

La semilla del evangelio ha de germinar y dar fruto en la tierra de una cultura, pero esa tierra tiene varios estratos. ¿Sería de desear que echara raíces en el estrato religioso?

Es un problema delicado, pero que requiere una orientación clara. Veamos, para empezar, lo que encontramos en el Nuevo Testamento.

En gran boga estuvo, a principios de siglo, la teoría según la cual san Pablo habría adoptado doctrinas y ritos de las religiones mistéricas para propagar y aculturar el cristianismo. Se consideraba el mensaje de san

Pablo como un burdo sincretismo judío-helénico. Esta teoría ha ido perdiendo crédito gradualmente, hasta ser hoy prácticamente rechazada. No solamente los rasgos religiosos del antiguo paganismo fueron ignorados por los cristianos, sino que hasta la terminología religiosa habitual fue esquivada. El vocablo que designaba entre los griegos la religión de observancia exterior *(threskeía)* se usa tres veces en el Nuevo Testamento: dos en sentido peyorativo (Col 2,18; Hch 26,5), una sola en sentido positivo, pero refiriéndola a la caridad con los desvalidos (Sant 1,26-27). El término para la religión interior *(eusébeia),* aparte de Hch 3,12, en que san Pedro explica a los espectadores la calidad de la fe cristiana (2,16) con la palabra a ellos accesible, no se usa en el Nuevo Testamento excepto en los escritos tardíos (cartas a Timoteo y a Tito, segunda de Pedro). Otro término para religión era *deisidaimonía,* o veneración de lo sobrenatural, que aparece dos veces en los *Hechos de los Apóstoles,* una en boca de Pablo, con un matiz irónico, caracterizando al religión de los paganos (17,22), y otra pronunciada por el procurador Festo en tono despectivo (25,19).

Los cristianos evitan el vocabulario pagano e incluso el judío. Para nombrar a los responsables de las comunidades escogen nombres seglares, no sacerdotales: obispo *(epískopos)* o inspector, presbítero o miembro seglar del Senado israelita, diácono o sirviente. La palabra iglesia, asamblea, denota la convocación de un pueblo o de una ciudad, no una asociación cultual. Parroquia *(paroikía)* significa colonia periférica; diócesis, distrito civil. No existe nombre alguno común y sacro para los sacramentos: se habla de baño *(baptisma, loutrón)* o de comida *(deipnon).* Para no confundirse con los cultos paganos, descarta el incienso; carece de templos y la eucaristía se celebra en casas. Jesús había expresado su enseñanza en términos tomados de la vida campesina (siembra, ovejas), doméstica

(levadura), comercial (perla), bancaria (talentos), política (rey), no de la observancia y culto israelita. Lo mismo hace san Pablo; la actitud cristiana se expondrá en términos militares (Ef 6,10-18), deportivos (1 Cor 9,24-27), fisiológicos *(ibíd.* 12,12-30), arquitectónicos *(ibíd.* 3,10-17), sociales (esclavo), etc., recurriendo al Antiguo Testamento únicamente en la controversia contra los judaizantes.

El Nuevo Testamento, por tanto, no asimila la religiosidad ambiente, pero sí la vida humana según las características de la cultura. Es una fe secularizante y dinámica, energía que penetra en la sociedad creando un modo de vida más humano.

El evangelio del Señor crucificado y resucitado no tenía la forma de un mensaje religioso; y el cristianismo no tiene por qué fomentar en los pueblos ese espíritu, que pertenece al estadio elemental del mundo. El cristianismo no está destinado a coronar las insuficiencias de las antiguas religiones dándoles el toque que les faltaba. Jesucristo no viene a terminar edificios ya hechos, sino a construir el nuevo templo del Espíritu; para él utiliza piedras de toda procedencia, sobre el cimiento del mundo entero, colmando la espera y aspiración universal. La colaboración cristiana con las religiones se verifica en la base, en la común preocupación por el bien del hombre; por ahí se empieza a construir juntos la ciudad de Dios en la que debe participar la humanidad entera [8]. En ella se utilizarán bloques provenientes de cada cultura, antiguas sabidurías e intuiciones sobre Dios y el hombre que tengan valor perenne. El cristiano no desprecia nada, al contrario: «Todo lo que sea verdadero, todo lo respetable, todo lo justo, todo lo limpio, todo lo estimable, todo lo de buena fama, cualquier virtud o mérito que haya, eso tenedlo por vuestro» (Flp 4,8);

[8] Van Leeuwen, *Christianity in World History*, 407-439.

pero no para mantener instituciones religiosas ya en fase de desintegración, sino para conservar las piedras que han de construir la humanidad nueva.

Muchas poblaciones a las que llega el evangelio o que ya han recibido la fe cristiana se encuentran aún en el estadio religioso. No hay que precipitar las etapas, sino aceptar, incluso en la celebración, la expresión que conocen. Pero poco a poco, con suavidad, es necesario irlas emancipando para que alcancen la mayoría de edad. Además, asoman ya diversidades en las antiguas culturas monolíticas; en los países orientales, un tiempo cerrados en sí mismos, el influjo de la técnica hace vacilar la mentalidad religiosa; las antiguas religiones ontocráticas se tambalean ante el asalto. El cristiano no tiene por qué divinizar una u otra, pero le toca salvar los elementos útiles para la ciudad de Dios con el hombre.

Por eso, para la celebración cristiana de los diversos países no deben adoptarse las formas rituales de las religiones antiguas, sino inspirarse de los usos civiles de la cultura. Los ornamentos usados en Occidente para la celebración provienen del simple vestido de calle de los ciudadanos romanos; la basílica cristiana tomó por modelo el edificio público donde se celebraban los juicios y declamaban los poetas, no los templos paganos. Ya hemos visto anteriormente cómo la Iglesia asumió la terminología civil del tiempo. La religión pretendía encuadrar la vida social en un marco fijo de autoridad divina, en un simulacro de totalidad ficticia y encadenada, cercenando la libertad e iniciativa humanas. Cristo infunde el Espíritu en la vida real, integrándola con su dinamismo totalizante. No hay que perpetuar lo irreal ni volver a ello.

La asimilación del evangelio a una cultura tiene evidentemente sus riesgos; siempre los ha tenido. Pero ningún grupo cristiano está solo: su salvaguardia es precisamente la comunicación con los demás, y su últi-

ma garantía, el Espíritu. La obra no es humana, sino de Dios: «El, por su parte, os mantendrá firmes hasta el fin... Fiel es Dios, y él os llamó a ser solidarios de su Hijo, Jesucristo nuestro Señor» (1 Cor 1,8-9).

No hay que alarmarse fácilmente. Muchas diversidades procederán del prisma diferente a través del cual se mira el evangelio; cada cultura, según su experiencia humana particular, descubre en él irisaciones que otras no han percibido. Estas no son arbitrarias: el evangelio es demasiado rico para que un hombre o una cultura agoten su significado. El ejemplo lo tenemos en el Nuevo Testamento; testigos diferentes dan del mismo Jesús imágenes, complementarias si se quiere, pero distintas. Tenía que haber más de un evangelio; era imposible que un hombre solo pudiera expresar toda la riqueza de Cristo. Y san Pablo descubre todavía dimensiones que los evangelios no mencionan. El Espíritu de Dios va guiando por la verdad toda (Jn 16,13); y su actividad no ha cesado.

Grados de la celebración

Hemos tratado hasta ahora de las características de la fiesta, pero hay que preguntarse: ¿Tiene toda celebración cristiana carácter de fiesta?

Evidentemente, no. La celebración cristiana tiene lugar cada domingo y es imposible celebrar una fiesta por semana. Los mismos calendarios lo indican, reservando el nombre de fiesta para días especiales del año, como Navidad o Pascua. Es cierto que el cristiano debe vivir continuamente en espíritu de fiesta, pues su clima interior es de alegría y su actitud y conducta afirman incesantemente la vida que Dios ha creado. Aunque cada encuentro cristiano participa de ese espíritu, no constituye necesariamente una fiesta en el sentido estricto expuesto anteriormente.

Reduciendo la cuestión a sus términos más simples, la celebración puede tener dos grados: la reunión y la fiesta, que corresponden a los términos griegos *sýnaxis* y *heorté,* en latín *conventus* y *festum.* El primero denota la reunión dominical; el segundo, las solemnidades excepcionales.

Al hablar de reunión nos referimos naturalmente a la reunión celebrativa. No es el único género de reunión cristiana; otras pueden tener por objeto la oración o la enseñanza, la discusión de proyectos u otras actividades.

La distinción entre reunión y fiesta no es privativa de los grupos cristianos, pertenece a la sociedad. Reunión existe cada vez que un grupo de amigos se citan para gozar de la mutua compañía o alegrarse juntos por algún suceso íntimo: una comida para celebrar un fin de carrera, por ejemplo. La fiesta, en cambio, invita a la ciudad entera: es la *panégyris* de los griegos, que connota la plaza llena; en nuestros días, las fiestas nacionales.

La diferencia entre reunión y fiesta radica, pues, en la concurrencia, en la exuberancia y en los medios de manifestarla. La reunión convoca un grupo reducido; la fiesta, una multitud considerable. El grado de exuberancia es ciertamente bien distinto: la reunión tiende a ser tranquila y comedida, su característica es la intimidad. Su exuberancia reside sobre todo en la calidad de la comunicación que, abatiendo toda barrera, causa una comunión de bienes personales más intensa de lo ordinario; las convenciones sociales injustas y divisoras desaparecen, y en ese sentido viola los tabúes sociológicos. Es sonrisa, no carcajada. Abiertamente contemplativa y profunda, fomenta la confianza y la distensión.

Característica de la fiesta, por el contrario, no es la intimidad, sino la solemnidad, que tiende a lo sublime. Subraya la libre expansión y pone en juego al entero ser. Usa todos los medios a su alcance: vestido espe-

cial, canto y danza, cortejo y aclamación, cohetes y cañonazos, espectáculo y gesto.

Entre estos dos casos extremos de la celebración existen numerosas gradaciones. Ciertos pequeños grupos pueden tener reuniones con gran derroche de expresión, e incluso la reunión dominical puede en determinados ambientes colorearse de fiesta. No hay norma que valga para el modo de celebrar; cada comunidad deberá encontrar el suyo.

La fiesta tiene además la peculiaridad de explicitar más la afirmación total de la vida; su frontera es fluida. Las antiguas romerías constituyeron un buen ejemplo. La fiesta comprendía el trayecto a caballo o en carretas adornadas, con vestidos llamativos, la misa mayor en el santuario, la comida en el prado y el baile popular. Era una manifestación vital y total, que se desarrollaba en línea continua y armónica. La fiesta afirma la unidad de la vida en su expresión multiforme.

El mismo fenómeno se observa en otros países; la fiesta cristiana salía de la iglesia para invadir la ciudad o el barrio. Indicio lingüístico de este hecho son los nombres de las actuales fiestas populares, que derivan de los antiguos términos de iglesia; por ejemplo, *kermesse,* derivado del flamenco *kerk misse,* la misa de la iglesia; en algunas regiones de Francia, la fiesta se llama *benichon* o bendición, o *ducasse, dédicace,* ambas son referencia a la dedicación de la iglesia del pueblo; en terreno alemán, *Kilbe* deriva de *Kirchenweihe,* consagración de la iglesia, e incluso las grandes ferias contemporáneas, como la *Leipziger Messe,* muestran claramente su origen como fiesta cristiana.

La reunión, por su parte, afirma la vida concentrándola en la comunicación humana, que es su elemento. Celebrando la presencia del Señor entre los hombres, afirma la unidad del mundo en su centro, sin explicitarla en sus diversos aspectos como hace la fiesta. Las dos

proceden de la alegría interior, que una vez se susurra y otra se grita. Reunión y fiesta son complementarias.

Concepciones superadas de la fiesta

A veces se toma la fiesta primitiva por modelo universal y perenne y, basándose en el análisis de sus elementos y en la concepción de vida que presupone, se determinan las características de la fiesta en sí y se saca su definición [9].

Considerar el origen de una usanza o de un arte como su expresión más acabada y reducir a él todo su desarrollo posterior se llama cometer la «falacia genética». No se puede explicar la música de las mejores épocas por los ritmos que acompañaron las cadencias del remo, aunque algunos sostengan que tal fue su origen. Ni es lícito condensar el arte arquitectónico en los principios que rigieron la erección de las primeras cabañas, por muy continua que haya sido la evolución de la vivienda. Las realidades humanas no alcanzan su madurez desde el principio, ni se distingue mejor su esencia en los balbuceos de la cuna.

Definir la fiesta como un paroxismo de vida que interrumpe el gris de la existencia podría tener una acepción admisible si aludiese meramente al contraste antes explicado; pero resulta inaceptable si interpreta la fiesta como tiempo sacro y el resto como profano. Encontramos de nuevo la diferencia entre fe y religión. Para el cristiano, el tiempo profano no existe; nada hay profano si no se profana ex profeso; en consecuencia, no hay diferencia cualitativa entre el tiempo de la vida y el momento de la fiesta, como lo expresó bien la cultura latino-cristiana al aplicar el nombre de «feria», fiesta, a los días de la semana, indicando que a todos los anima el mismo espíritu. La fiesta, por tanto,

[9] Véase en este sentido R. Caillois, *L'Homme et le Sacré*, París 1950, 121-145.

no es recurso a lo sacro, sino expresión y alimento de la sacralidad cotidiana y explosión de su contenido.

A la fiesta hay que llevar sus ingredientes: alegría y entusiasmo, fe, amor y esperanza van en el canasto de cada uno para repartirlos. No es la fiesta una droga que abre mundos maravillosos por acción mecánica o química, sino espeja y remoza el mundo maravilloso que se lleva dentro. Es confidencia de la fe diaria, efusión del amor continuo; se pronuncian en ella los acariciados nombres de la intimidad, que no se usan fuera de la familia.

No se trata, por tanto, de una metamorfosis momentánea y pasajera, sino de expresión y acicate. La fiesta da color a la vida entera, impidiendo que vire al gris; lo cual no significa vivir con nostalgia de la fiesta en un mundo átono e irreal, sino infundir en ese mundo la realidad que se ha vivido en ella. Es verdad que su total de alegría rebasa la suma de las contribuciones parciales y que hay en ella un espíritu exaltante, pero éste corrobora y lleva al ápice lo que aporta cada uno. Con canastos vacíos no se hace fiesta: sin pan y vino, sin fe y amor, no hay eucaristía. La realidad divina, cuyo regalo da su esplendor último a la celebración, es la misma que se transluce día tras día.

La fiesta orgiástica primitiva no es tampoco afirmación del mundo, sino evasión. Denuncia en el fondo desacuerdo con lo circunstante, falta de amor por lo diario. Si la vida es irremediablemente gris y monótona, la reacción festiva tiende a olvidarla, a borrarla lo más violentamente posible. En cambio, quien vive en el mundo sabiendo que sus males son susceptibles de curación, puede celebrar la bondad de las cosas y de los hombres; para el cristiano, la fiesta no saca de este mundo, pero lo taladra hasta dar con el cimiento que lo sostiene. De aquí nace su inocente virulencia; al revelar la bondad esencial, critica, adrede o no, los malhadados accidentes que afean la vida.

Se ha pretendido que la angustia es ingrediente de la fiesta con el mismo título que la alegría, y se aducen como argumentos el silencio y el ayuno, las prohibiciones y tabúes precursores de la explosión festiva. Esto tenía vigencia en el contexto religioso de sacro-profano, donde la entrada en lo sacro incluía siempre riesgo. Para el cristiano, la preparación a la fiesta es la vida misma, ninguna prohibición es necesaria; el ayuno podrá indicar vigilancia, no producir purificación; si lo que entra por la boca no mancha al hombre (Mt 15, 11), lo que deja de entrar no lo purifica. La alabanza a Dios es continua; la celebración no la monopoliza, solamente la hace coral. La fiesta es sacro colectivo, fe colectiva, alabanza colectiva, cristalización palpable de realidades difusas, fermentación visible de mostos permanentes.

Para la mentalidad primitiva, el exceso de la fiesta remedia el desgaste de la vida. El tiempo agota, extenúa, desgasta, encamina hacia la muerte, causa la entropía del espíritu y del mundo. Hay que recrear el cosmos, darle energía y vitalidad, y esto se obtiene con el exceso de la fiesta, que desata las energías irracionales; el hombre, parte del orden natural, se revitaliza con el cosmos. Predomina la idea, subterránea o patente, de que volviendo al caos primordial nacerá de nuevo, para el mundo y el hombre, el orden perfecto y juvenil de los albores, modelo que se intenta perpetuar por medio de entredichos y tabúes: prohibiendo ciertas acciones se amuralla el orden contra el caos.

La idea cristiana es diferente. El hombre no es simple parte de la naturaleza, es también su señor; y en lo humano no existe un cosmos u orden que tenga por modelo lo preexistente. No todo está en su sitio ni es verdad que cada acontecimiento llega a su tiempo; al contrario, hay demasiadas cosas fuera de sitio —anticosmos— y además la libertad del hombre interviene en el acontecer. No hay que asegurar un orden, sino

irlo creando; el ideal no está en el pasado, sino en el futuro, por eso la fiesta no mira a restablecer antaños, sino a acercar un porvenir. Incluso cuando la historicidad del paraíso primero era indiscutida, nunca la Escritura ni en particular los profetas estimularon a volver atrás; Dios no es retrospectivo, siempre aguijonea a la marcha.

La vuelta al tiempo mítico, al caos primordial y creador simbolizado por el desencadenamiento instintual de la fiesta primitiva, significa negar la continuidad de la acción de Dios, la realidad de la resurrección y de la nueva creación ya comenzada. Supone una concepción monótona de la historia que la priva de significado, un tiempo nivelado, indiferente, en el que nada real ni decisivo acaece; para darles significado habría que volver al tiempo primordial, cuando los dioses eran activos. Para la fe, la acción de Dios en la historia transforma al tiempo en subida; al calendario, en escala hacia el reino.

La fiesta no es tampoco mero juego, aunque posea elementos lúdicos. Fiesta y juego tienen de común no estar subordinados a otra actividad y carecer de intención utilitaria. Pero la fiesta tiene sentido más allá de sí misma; el hombre es dueño del juego, pero no de la fiesta, porque en ésta interviene un factor que no es humano. El juego es inmanente, mientras la fiesta trasciende. Su sentido es diverso.

Esto no obstante, los modos de expresión que usa la fiesta son en gran parte de naturaleza lúdica, pues el juego es la expresión de un poder anímico, con ayuda de gestos corporales visibles, de melodías audibles, de materias palpables [10]. El espíritu domina el cuerpo y se ejercita en él; por eso el juego se desarrolla con fácil habilidad, con elegante soltura; el gesto, canto

[10] Véase H. Rahner, *Der spielende Mensch*: «Eranos Jahrbuch» (1948), 11-87.

o palabra están disponibles para expresar. Es el risueño esfuerzo, la seriedad riente.

La expresión corporal de una plenitud interior, como se ejercita en el juego, es el símbolo expresivo por excelencia. Por eso en la fiesta, que exige expresión, se recurre a esa clase de actividad; de ahí nacen el canto en común, la ceremonia y la danza; expresan el anhelo de una armonía acabada entre cuerpo y espíritu. Pero en la fiesta el juego se integra en un conjunto más vasto, queda supeditado a una finalidad exterior al juego mismo.

V

NECESIDAD DE LA CELEBRACION

Las razones para afirmar la necesidad de la celebración cristiana son las mismas que valen para toda celebración humana; las posibles diferencias entre una y otra se deberán solamente a que los cristianos no pretenden expresar en su fiesta una humanidad cualquiera, sino la que está en plena armonía con el designio de Dios.

Esto supuesto, la primera razón es la naturaleza social del hombre. Como lo expresó el *Génesis* a propósito de Adán, no ha nacido para estar solo, necesita alguien como él que le ayude (2,18). El hombre, para serlo, necesita sociedad; la relación con su semejante es indispensable para el desarrollo de su ser, que no se realiza fuera de la comunicación y el intercambio con otros. Sin relación es imposible la vida personal; así lo expresa el misterio de la Trinidad, que afirma la comunicación y el intercambio en Dios mismo. La comunicación humana es de muy diversa calidad, según la circunstancia y el objetivo del momento; el trato se ejerce a diversos niveles, pero en su conjunto debe

exteriorizar todas las dimensiones del hombre; a la fiesta toca manifestar la alegría y ejercitar la actividad sin motivo interesado.

Aspecto psicológico

Si se quiere elaborar esto en términos psicológicos han de distinguirse tres estados del yo existentes en cada persona: el Padre, el Adulto, el Niño. Cada uno se apoya en un bloque de sentimientos que inspiran a su vez determinadas maneras de comportarse [11].

El estado parental abarca los sentimientos inducidos por el ejemplo y la imitación de los propios padres; es transmisor de lo heredado, tiende a lo tradicional y a lo protectivo; asegura lo habitual, eximiendo de mil decisiones triviales. Su pensar no es personal, sino aprendido, sigue los carriles trillados.

El estado de adulto se refiere a la vida práctica; es capaz de utilizar datos y calcular probabilidades, para enfrentarse eficazmente con el mundo exterior. Su pensamiento es un razonar mirando a la decisión y, por tanto, calculador y utilitario; su dominio es la estrategia en toda la amplitud del término.

El estado de niño, que no hay que confundir con lo pueril, no depende de herencias ni es reacción o pronóstico en la lucha por la existencia; es la quintaesencia de lo personal, destilada de la propia historia. Representa la intuición, la creatividad, la diversión y el ímpetu espontáneo. El niño que habita en cada uno es el que se descubre y explaya en situación de fiesta. La pauta de la fiesta es la actitud del niño: confiado, acogedor, inventivo, entregado, gozoso. No se puede establecer la fiesta sobre la practicidad del adulto ni sobre la seriedad y responsabilidad del padre. Fiesta es poema, creación, alegría. Son precisamente las cualidades que llamamos el niño.

[11] E. Berne, *Games People Play*, Nueva York 1964, 23-28.

Necesidad de la expresión

Desde otro punto de vista puede decirse que toda convicción o afecto humano necesita momentos de expresión particular; de lo contrario, se extenúa y muere. Lo más importante de la vida encuentra poca ocasión de explayarse en el trajín diario; aunque subjetivamente esos valores se consideren supremos, no hallan expresión adecuada en el trabajo ni en el ambiente profesional; algunos se manifiestan en el círculo familiar, pero para otros hace falta más solidaridad y más grupo. Es la fiesta precisamente la que permite vivir en el clima de libertad y plenitud que acompañan a la afirmación de la vida. Necesita el hombre codearse con otros que se alimentan de la misma fe, que abrigan la misma esperanza. Y necesita además respirar el aire libre de la expresión en voz alta, descubrir y proclamar lo que lleva dentro en un ambiente que lo comprende y lo comparte. Extraño por lo menos sería que en una familia no se dieran nunca muestras de afecto o que un individuo nunca visitara a una persona amada; por mucho que lo afirmase, podría dudarse con razón de la sinceridad de sus protestas.

Se requiere la fiesta para reactuar la conciencia de grupo y no ser un individuo aislado ante Dios. La integración se efectúa primeramente por la proclamación de la fe y la esperanza, por el vocear las proezas de Dios en la historia de los hombres; si en medio del mundo la fe es recatada, aquí tremolan todos sus banderines, alegrando la alabanza común. La proclamación del amor de Dios al hombre que es la profesión de fe, desemboca en la expresión del amor mutuo. Por eso la fiesta exige la aceptación y el perdón recíprocos; sólo cuando éstos existen, la integración del grupo culmina en la integración con Dios. Cristo reconcilió a los hombres entre sí, para que la humanidad pudiese reconciliarse con Dios (Col 1,20; Ef 1,10); la misma

verdad se expresa en los evangelios al exigir el perdón mutuo como preliminar al divino (Mt 6,14-15; 18,35). Por eso la fiesta es efusión de hermandad; quien no se integra en el grupo aceptando y perdonando, se excluye de la comunión con Dios.

Proclamación de la nueva edad

Para el cristiano, la fiesta es la experiencia y afirmación clamorosa del reino de Dios, que se realiza de modo incoativo en el grupo reunido. En ella da realidad a la utopía de una sociedad humana anudada por la hermandad. El codo con codo de la celebración, el calor humano de la aceptación y estima mutua y el ejemplo de los demás le manifiestan la presencia de Cristo en medio del grupo; siente y comprende ser parte de la nueva creación, vivir en la nueva edad. Esto significa la frase de san Pablo a propósito de la eucaristía: «Proclamáis la muerte del Señor, hasta que venga» (1 Cor 11,26), es decir, declaráis una vez más que desde aquel acontecimiento crucial de la historia la nueva edad ha comenzado y sus dinamismos han entrado en acción. Merece ser notado, con I. Hausherr [12], que la palabra-clave de la filosofía platónica, la *theoría* o contemplación, aparece una sola vez en los evangelios; la usa Lucas, griego de cultura, que conocía todo el trasfondo filosófico del término. Pero en vez de referirla, como Platón, al encuentro beatificante del alma con el Uno, del solo con el Solo, Lucas la aplica al espectáculo de Cristo muerto en la cruz: «El gentío que había acudido a contemplar esto (lit. 'a esta contemplación'), contemplando lo ocurrido se volvía a la ciudad dándose golpes de pecho» (23,48); la traducción es adrede muy literal para que se aprecie la insistencia de Lucas en el término. Ante la humanidad se

[12] *Tèn Theorian taúten, Un hapax eiréménon et ses conséquences,* en *Hésychasme et prière,* Roma 1966, 247-253.

abre una nueva visión: el amor de Dios manifestado en la muerte de Cristo. La contemplación no es la fruición del solo con el Solo, ni la subida a la esfera divina escapando de este mundo, sino el espectáculo de Dios que baja hasta el hombre, en un derroche de amor por su criatura. Con esta palabra indica san Lucas lo mismo que san Pablo: aquí cambia la visión del mundo y de la historia, la utopía es hecho y esperanza.

La respuesta jubilante a esta contemplación es la fe, proclamada con el grito: «Jesucristo es Señor»; la fe afirma su reino presente en el mundo y supera la tentación provocada por la injusticia y el mal humanos.

Por ser estímulo de fidelidad al Señor, la celebración es al mismo tiempo suave examen de sí mismo. El ideal declarado y participado, la profesión de la soberanía de Cristo incitan a discernir los residuos del antiguo mundo en cada uno; se ven entonces por contraste las mezquindades de hecho o de disposición interior, las testarudas rencillas y envidias, las inconfesadas ambiciones. Cuando más densa sea la atmósfera celebrativa y más entusiasmante la alegría, más aborrecimiento causará lo que se opone al reino que se vive. Los afanes de honor, dinero y poder aparecen incompatibles con la unidad que se busca y se siente. La celebración purifica.

Protesta

La fiesta es tanto más necesaria cuanto más difíciles sean las circunstancias cotidianas. Precisamente cuando el hombre es víctima de la opresión y de la injusticia, ha de afirmar y despabilar con más frecuencia su fe en la vida, recordar su derecho a la libertad y plenitud, evitando caer en la indiferencia resignada. La celebración es ya por sí misma una protesta contra el agobio y mantiene la aspiración por una vida más justa. La fiesta, con su alegría por los verdaderos valores, iza el

estandarte de la intransigencia cristiana. De que ésta existe, no hay la menor duda; de lo contrario, nunca habría habido mártires. Deriva del propósito cristiano de vida auténtica y sincera, signo del reino de Dios y principio de unidad entre los hombres. Por eso la intransigencia se opone al principio de desunión, que es la ambición del mundo: «Los bajos apetitos, los ojos insaciables, la arrogancia del dinero» (1 Jn 2,16). Si la celebración no tuviera impacto alguno sobre la actitud habitual, no sería cristiana, por mucho que en ella se aireasen los términos y símbolos de la fe. La experiencia de la unión en Cristo ha de traducirse en intransigencia con la maldad del mundo y en empeño por la reconciliación de los hombres. La más suave emoción o arrebatada exaltación festiva no alcanza nivel cristiano si no se traduce en aliento para la obra de promoción del hombre, sembrando la paz y la igualdad. La experiencia de Cristo entre los hermanos fue expresada por él mismo en un dicho no registrado en los evangelios, pero conservado por varios escritores cristianos primitivos, entre ellos Tertuliano, de fines del siglo II: «Vidisti fratrem, vidisti Dominum tuum» (Al ver a tu hermano estás viendo a tu Señor) *(De Oratione,* 26,1).

El hombre necesita destruir la personalidad llamada por muchos «normal», cúmulo de tabúes y represiones, encanijamiento de emociones e ideales, para formar una persona capaz de admiración y de sorpresa, de expresión y de apertura al misterio, aceptadora y sin miedo a comunicar. Ha de combatir la personalidad social ajustada a todas las incongruencias y criterios malvados del mundo. Cristo desajustó a los apóstoles, y por eso el mundo los odiaba. A la ambición opuso la sencillez, la pobreza y la generosidad; al honor, la igualdad, sin tratamientos ni primeros puestos; a la rivalidad, la sinceridad y el amor mutuo. Nadie podía soportar eso, decían que no estaba en sus cabales (Mc 3,21).

Nueva experiencia

En una cultura raquítica a fuerza de dato objetivo y de análisis sedicente impersonal, el hombre necesita una experiencia más profunda de la realidad. Las capacidades no discursivas de su persona se inflaman precisamente con la visión, que son la fe y la esperanza, y con la experiencia de comunión, que es la caridad. Estos son los árbitros de todo lo bueno, verdadero y bello. Como lo expresó san Agustín: «Dilige et quod vis fac» (Primero ama, y lo que quieras entonces, hazlo). Quizá fue un error el de Clemente de Alejandría y Orígenes, que quisieron presentar el cristianismo con el ropaje de un sistema racional para eludir las críticas de los filósofos paganos; puede que abrieran camino a la especulación desecante que acabaría en el malabarismo teológico.

El amor mutuo es un misterio que supera el discurso; en él se encuentran las inefables experiencias de alegría y paz en el Espíritu que son el reino de Dios. Ellas nos manifiestan el misterio que nos circunda, a través de la comunicación humana sencilla, confiada, abierta y aceptadora. Se llega a entender que el amor es la realidad verdadera y que Dios es amor. La celebración debería ser una experiencia de ese amor mutuo en que Dios se revela y que nos hizo posible Cristo. Descubrir a Dios y a Cristo como fuente del amor verdadero, lo equilibra. Cristo reclama para él el amor supremo, la lealtad terminal, por encima de familia y de todo bien humano. A algunos escandaliza esta pretensión, sin recordar que todo amor humano puede desviarse, convertirse en droga, en incesto, en sanguijuela y obsesión; nunca es criterio final de sí mismo, para que no se corrompa hay que cotejarlo con otro. El amor a Cristo es el amor al valor personal intangible, que se niega a la propia destrucción. Si un amor humano pide la abdicación de la personalidad, de la liber-

tad interna, de la paz íntima y el equilibrio, el amor a Cristo preserva esos valores inalienables. En lugar de proclamar esto como principio filosófico, Dios lo ha encarnado en una persona, para que la exigencia misma sea personalizante y porque un amor desviado no se vence con razones, sino con otro amor más poderoso. En términos de la escuela de Jung, Cristo es el contenido consciente del arquetipo de la personalidad, el ideal humano; siendo fiel a Cristo, es el hombre fiel a sí mismo.

Sinceridad

La celebración es el polo opuesto de la sociedad convencional, con su falsedad invasora y sus parodias de libertad, alegría y plenitud. Una sociedad plagada de «fabricantes de imágenes» *(image-makers)* y de especialistas en relaciones públicas, donde cada sonrisa se calcula en metálico, por parte del que la exhibe y del que la encarga.

La sociedad practica una ficción nauseabunda, desde la infantilización de la masa con la publicidad entontecedora hasta los equipos de embusteros que tratan de integrar el descontento que trasuda de las aspiraciones reprimidas. En este ambiente, la celebración ha de ser un oasis de autenticidad humana, de espontaneidad y de confianza. Es una necesidad urgente, pues los hombres mueren de hambre: quieren sentirse apreciados por sí mismos, por lo que son, no por lo que hacen. La celebración es precisamente momento de ser, no de hacer; es el lugar en que la persona es reconocida y estimada por los demás; hambre psicológica tan urgente como la física, de cuya insatisfacción derivan decaimientos biológicos. La estima interesada y mercenaria del mundo no basta; deja el regusto de insinceridad; hace falta la transparencia del amor verdadero, del compañerismo límpido, de la solidaridad y la comunión sin afectaciones.

VI

CUALIDADES DE LA CELEBRACION

1. *Celebración auténtica*

Celebrar es explicitar. Lo que en la vida se ejerce a menudo en silencio o en voz baja, se pregona entonces desde la azotea (Mt 10,27). Es un momento de vida a pleno pulmón y en plena transparencia, de ser explayado, que hace patente el mundo interior y da relieve a lo personal.

El criterio para juzgar la legitimidad y autenticidad de una celebración consistirá, por tanto, en ver si se vive lo que se pretende celebrar; si existe una zanja entre celebración y vida, la celebración es teatro.

Tantos pastores se preguntan cómo dar sentido a la celebración, cómo hacerla significativa. El problema es real, pero ¿se atina en la práctica con el nudo de la cuestión? Se excogitan soluciones como ampliar la ceremonia, organizar el canto u otras iniciativas loables. Pero lo decisivo no está ahí; hay que enfrentarse con la ineludible pregunta: ¿viven los bautizados una vida cristiana?, ¿tienen conciencia de su misión en el mundo y la llevan a la práctica en cuanto pueden?, ¿piensan acaso que sólo en la iglesia encuentran a Dios? Hay que reconocer a Dios en la calle para encontrarlo en la iglesia; hay que creer en el hombre para creer en Dios. Separar a Dios de la vida para buscarlo en un reducto sacro es paganismo. El tema de la celebración es la obra presente de Dios en cada uno y en el mundo entero, el reino actual de Cristo, el fermento incesante del Espíritu en la masa humana. Ya hemos dicho que ese presente se refiere al pasado y actualiza el porvenir; pero quien no viese en lo cotidiano la acción de Dios entre los hombres y fuera incapaz de vislumbrar el dedo de Dios en la ambigüedad de la aventura huma-

na, o al menos de estar persuadido de la realidad de su influjo, tendría una fe sin cuño cristiano; viviría de recuerdos, sin contacto con lo real. La iglesia es sala de fiesta, y el motivo de la fiesta son hechos anteriores; es también, si se quiere, taller de reparaciones, pero antes hay que correr por la carretera. Quien no amasa su fe con la experiencia diaria ni ejercita su amor en la tarea mundana no está preparado para celebrar ni necesita reparar sus fuerzas; a lo más un masaje que le alivie el anquilosamiento.

Ser cristiano no consiste en ir a la iglesia, como ser combatiente no se define por llevar un uniforme ni por vivir en un cuartel. La calidad de la celebración depende del grado de entrega que se ejercite fuera; es imposible una celebración cristiana si no se vive la dedicación cristiana; separar a una de otra reduce la celebración a la búsqueda de emociones religiosas, como en el paganismo, pervirtiendo el sentido de la revelación.

Es significativo el compendio de vida cristiana que presentan los *Hechos de los Apóstoles:* «Eran constantes en escuchar la enseñanza de los apóstoles y en la vida común, en la fracción del pan y en las oraciones» (2,42).

Este brevísimo pasaje establece con toda nitidez la precedencia de la vida sobre la celebración o, si se quiere, el vínculo entre una y otra.

Expliquemos algunos términos. La enseñanza de los apóstoles estaba centrada en el testimonio de la resurrección del Señor Jesús (3,33); lo primero que subraya el autor es, por tanto, la unidad de fe y esperanza. La vida en común se expone en diversos lugares del libro: «En el grupo de los creyentes todos pensaban y sentían lo mismo; lo poseían todo en común y nadie consideraba suyo nada de lo que tenía..., ninguno pasaba necesidad» (4,32-34).

La unión de fe y esperanza producía la unanimidad

en lo esencial, fruto del intercambio y la comunicación; es el primer aspecto del amor mutuo, la entrega de la persona. Pero los cristianos de Jerusalén pasaban más allá y compartían sus bienes para que a nadie faltase lo necesario. La «vida común» ofrecía los dos aspectos: unión personal y comunicación de bienes. La solidaridad económica sin cordialidad fraterna es limosna ofensiva o participación fría y separadora.

Solamente después de haber descrito la vida cristiana en términos de fe y amor eficiente se refiere el autor a la eucaristía; la «fracción del pan» o comida en común, símbolo de la unidad existente y alimento de la mayor unión, carece de sentido si la vida no precede.

a) Igualdad

Supuesto que la celebración refleja la vida, todas las características de ésta deben ser visibles en la primera. Ante todo, ha de saltar a los ojos la igualdad entre los cristianos, fundamento de la hermandad y enemiga de todo privilegio. El conocido pasaje de Santiago, válido para toda ocasión, se aplica expresamente a la reunión celebrativa: «Hermanos míos, si creéis en nuestro glorioso Señor Jesucristo, no tengáis favoritismos. Supongamos que en vuestra reunión entra un personaje con sortijas de oro y traje flamante y entra también un pobretón con traje mugriento. Si atendéis al del traje flamante y le decís: "Tú siéntate aquí cómodo", y decís al pobretón: "Tú quédate de pie o siéntate aquí en el suelo junto a mi estrado", ¿no hacéis distinciones subjetivas?, ¿y no dais un juicio basado en raciocinios condenables?».

El bautismo nivela a esclavo y libre, nacional y extranjero, hombre y mujer. Esta igualdad tiene que brillar en la celebración cristiana. Cristo, en quien todos somos uno (Gál 3,28), no tolera distinciones basa-

das en rango, raza o herencia. Es misión de la Iglesia demoler barreras entre los hombres; ninguna puede quedar en pie en la celebración. Esta ha de ser un mentís a todas las pretensiones y fachadas, altanerías y menosprecios de la sociedad. Quien ocupe un puesto eminente ha de esmerarse por subrayar la igualdad, sin aspavientos, pero con eficacia. Es, por supuesto, difícil, por no decir imposible, establecer pie de igualdad en la celebración si el mismo espíritu no reina en la vida; quien se empeñara en obrar de dos maneras distintas caería en el artificio y en la farsa.

b) Aceptación y hermandad

En este clima de igualdad, la celebración es risueña y aceptadora, procurando que nadie se sienta cohibido o preterido. Si en el reino de Dios los más humildes son los que importan más (Mt 18,1-4), lo mismo debe ocurrir en la celebración; todo con sencillez y genuinidad. La aceptación, que nace de la benevolencia cristiana, es general, de modo que todo miembro encuentra una atmósfera acogedora. La estima mutua y difusa, la alegría bulliciosa o tranquila esponjan el corazón y dan ánimos a los retraídos. También la sencillez ha de tener su precedente en la vida; sólo quien escarda continuamente la cizaña de la ambición puede ser sencillo y no darse importancia. Mientras uno represente un papel, su persona está ausente, y si acaricia pretensiones, no hay comunicación con los demás ni presencia del Espíritu. Tenderá a brillar, a decir algo que impresione y que sonará a hueco, cuando lo que debe resaltar en la reunión es la sinceridad y la modestia. Además, en fin de cuentas, no impresiona tanto lo que se dice como lo que leen los otros entre líneas; y en este intersticio está escrita la vanidad o se trasluce el Espíritu de Dios.

La comunidad aceptadora es por necesidad indul-

gente, comprensiva, no propensa a la censura mutua: «Acogeos unos a otros como Cristo os acogió a vosotros» (Rom 15,17). Y Cristo no nos cogió con pinzas y gestos de asco, como habría pronosticado un filósofo, sino que se vino a vivir con nosotros sin miedo a mancharse. El tocó a los leprosos y se dejó tocar por una pecadora pública, conversó con una malcasada y se recostó a la mesa con gente descreída y ladrona. Tuvo una caricia para los niños, una recomendación suave para la adúltera y no se irritó ante las pocas entendederas de Nicodemo. Comunidad aceptadora, personalizante, que se conoce por el nombre y está abierta al recién llegado: lugar donde cada uno tiene libertad para ser él mismo en el encuentro con los demás y con Cristo.

Todo lo que el Nuevo Testamento enseña sobre el amor cristiano se aplica de modo especial a la celebración. La Iglesia o asamblea de Dios, que se realiza como nunca en el grupo reunido, manifiesta por su amor ser principio del reino de Dios, territorio del señorío de Cristo. Allí se sienten el entusiasmo de la fe y el calor de la hermandad, y sólo en ese clima se hace presente el Señor. No podemos pronunciar el «Ven, Señor Jesús» (Ap 22,20) si la comunidad no es un grupo de hermanos.

Un caso triste sucedió en Corinto. Los cristianos solían empezar comiendo juntos para acabar con la eucaristía; parece que cada uno contribuía a la cena según sus recursos (1 Cor 11,22), pero en vez de esperarse unos a otros para ponerlo todo en común *(ibid.* 33), cada uno se adelantaba a comerse lo suyo *(ibid.* 21) sin repartirlo, y los más pobres quedaban humillados *(ibid.* 22): «Mientras uno pasa hambre, el otro está borracho» *(ibid.* 21). La conclusión de san Pablo es ésta: «Así, cuando os reunís en comunidad, os resulta imposible comer la cena del Señor» *(ibid.* 20). No hay que engañarse; la división en bandos, la falta de her-

mandad y la ofensa a los humildes hacen de la eucaristía una blasfemia; cuerpo de Cristo son la comunidad y el pan, quien insulta a uno insulta al otro; por eso «el que come y bebe sin valorar el cuerpo (en ambos sentidos), se come y bebe su propia sentencia» (*ibíd.* 29).

c) Carismas

La celebración es el lugar donde se manifiestan muchos carismas del Espíritu, y hay que facilitar su despliegue. En la reunión más que en la fiesta, todo el que quiera decir algo debe encontrar la posibilidad; por lo menos hasta fines del siglo IV se reconocía que la misión de enseñar en la iglesia no era monopolio de presbíteros u obispos; he aquí un texto de las *Constituciones Apostólicas,* apócrifo en parte compilado y en parte escrito hacia el año 380: «El que enseña, sea o no seglar, con tal que sepa hablar y sea de conducta recomendable, que enseñe; porque "todos serán discípulos de Dios"» (VIII, 32,17).

El pasaje alude en primer lugar a Rom 12,7, donde san Pablo enumera una serie de carismas. La razón final es lo más notable: propone la profecía de Isaías (54,13), citada por Cristo (Jn 6,45); todo cristiano honesto, por tanto, con tal de que pueda expresarse, tiene derecho a dirigir la palabra al grupo para comunicar lo que Dios le enseña; no se trata aquí de revelaciones especiales, más propias del carisma profético, sino de reconocer la acción de Dios en la propia historia y experiencia o de exponer las propias luces sobre un pasaje de la Escritura.

Como el carisma de enseñar, otros muchos se ejercitan en la reunión y en la fiesta; carisma es toda cualidad, común o extraordinaria, puesta, por impulso del Espíritu, al servicio ajeno. El canto y la organización, la afabilidad y cualquier otra destreza útil para animar

la fiesta es carisma; unos tendrán como don la palabra sabia, otros la que instruye; uno esplendor de fe, otro espíritu crítico, sin descartar del todo las manifestaciones extraordinarias, como el espíritu profético o el alabar a Dios en lenguas arcanas. Bien conocidos son los fenómenos que ocurren en las reuniones pentecostales.

Este clima de libertad podría tropezar contra una estructura demasiado rígida que no dejase resquicio suficiente a la expresión. A nivel de grupo, hay que abrir una ventana a la espontaneidad. Los cristianos van a la reunión con experiencias que desearían compartir con los demás; hay que dejar holgura para que encuentren vías de expresión y no imponer un esquema inflexible.

Un mínimo de estructura es necesario, entre otras cosas, para poder empezar; hay que tener alguna idea de lo que se pretende hacer o de cómo se va a desenvolver la celebración, previendo sus líneas maestras. La estructura preserva también la continuidad de ciertos valores insustituibles; pero toda estructura o institución, como dijo el Señor de su prototipo el sábado, es para el hombre y no viceversa. Desde el momento en que una estructura social, religiosa o ritual agarrota la expresión del hombre o sofoca su libertad, hay que desmontarla; para estar al servicio del hombre deberá tener una flexibilidad que no impida el movimiento: será malla de danzarín, no camisa de fuerza.

En el caso concreto de la celebración hay que empezar encontrando los modos espontáneos de expresión propios del grupo; sobre ese común denominador se construirá la estructura. La institución, por tanto, sigue, no precede; no se puede imponer la espontaneidad ni enseñar a ser poeta.

La celebración entrevera lo convenido con lo improvisado. Cox la compara atinadamente al *jazz* combinado, en que la partitura se interrumpe cada vez que

uno de los ejecutantes improvisa un solo, que sus colegas acompañan; terminado éste, se vuelve al texto escrito, mientras otro no se sienta inspirado.

2. *Celebración contemplativa*

La presencia de Dios en el hombre y en el mundo embebe la fiesta y la reunión, creando una atmósfera contemplativa. Ninguna de las dos es frívola, y en la más alegre y ruidosa celebración está Dios en todos y entre todos, que son juntos su templo. Cristo se hace presente en el Espíritu, que es su don. El gozo, que se manifiesta en lo exterior, se alberga en lo íntimo, la efusión nace del manantial que brota siempre. Tal celebración requiere hombres profundos, pero el cristiano, curtido por una dedicación que es la vida entera, no es imberbe de espíritu. Va a la celebración a expresar la experiencia de Dios en su vida; se supone que esa experiencia existe.

La celebración auténtica estimula también a la contemplación. La unión en Cristo, percibida en la presencia corporal, en la sonrisa aceptadora, en la comunicación confiada, revela la presencia del Espíritu de Dios. «Cuando Dios os concede el Espíritu y obra prodigios entre vosotros, ¿por qué lo hace?, ¿porque observáis la Ley, o porque escucháis con fe?» (Gál 3,5). La experiencia y el brío de la fe común destacan la acción del Espíritu; él alienta en lo profundo del hombre, renovándolo interiormente, dándole paz honda y ánimo para lo bueno, encajando sus aristas e integrando su ser; así lo dispone a amar. Esto es contemplativo; en medio del bullicio se sienten las realidades basales, con una intuición del centro y un calor medular. La fiesta lleva a la reflexión y contemplación personal.

La psicología moderna insiste sobre el poder integrador de la amistad, única línea útil para el desarrollo

del hombre. Pero el amor no es abstracto: necesita ver, tocar, expresarse, codearse. Se manifiesta sobre todo con obras: «Obras son amores», pero también con buenas razones. El amor cristiano no encierra, universaliza; san Pablo prevenía a los gálatas contra las muestras de afecto de ciertos sectarios: «El afecto que esos os tienen no es bueno; quieren aislaros para acaparar vuesto afecto» (4,17).

Es lo opuesto del amor cristiano, que, en vez de acaparar, estimula y abre.

Se habla de cómo educar a los jóvenes cristianos y se proponen cursos de religión. Pero no se educa sólo ni principalmente con el entendimiento, sino con la vida entera; será respirando la atmósfera de un grupo cristiano maduro, dedicado, alegre y comunicativo donde el joven encontrará su experiencia de fe. No basta instruir, hay que iniciar con el ejemplo. No es suficiente que un padre dé buenos consejos a su hijo; el niño aprende menos de las palabras del padre que de su modo de reaccionar ante las circunstancias; se da cuenta de las inflexiones de su voz, de la cólera o dominio de sí, de los valores que estima. Lo que diga será siempre confrontado con su proceder y éste será el que prevalezca. Si no coinciden, ¿cómo será aceptado por guía?, y ¿qué esperanza queda de educar al hijo?

La contemplación nace al contacto con lo profundo de la realidad o, dicho de otro modo, con la realidad total, en la cual Dios se manifiesta; realidad del propio ser, de la relación humana y del mundo. La fiesta descubre precisamente el cimiento de la realidad entera, el amor de Dios, en la experiencia de libertad, hermandad y alegría; por eso es esencialmente contemplativa. La vida entera enderezada por la intención, consciente o implícita, que la orienta hacia Dios y el prójimo, es oración; por eso tiende a momentos de concentración y soledad, para enfocar hacia Dios no sólo

la intención, sino también la mente. Siendo la celebración zumo de la vida, ha de tener por fuerza el elemento contemplativo; y no sólo con la intención, sino además con la experiencia y la profesión explícita, manifestadas en el borboteo del gozo.

Contemplación es la experiencia gozosa de una presencia; la presencia se percibe unas veces en el cuarto con la llave echada, otras en el tranquilo conversar y otras en la algazara y regocijo común de los que Cristo ha liberado.

3. *Estilo de la celebración*

La continuidad entre vida y celebración delinea el estilo de esta última. Si la celebración es vida destilada y concentrada, seguirá el estilo de la vida misma, haciendo resaltar los rasgos de ella que caracterizan a la fiesta.

Por tanto, el estilo de la celebración está en función del estilo de la cultura; el umbral de la iglesia no impone un cambio de talante, pues la sacralidad es tan intrínseca a la vida como a la celebración.

El estilo de vida en la sociedad actual es secular, y el mismo penetra en la celebración; el hombre es consciente de su dignidad y de su fuerza; el cristiano sabe además que la dignidad le viene de ser imagen e hijo de Dios y la fuerza del vigor que Dios le comunica. El mundo celebra al hombre; el cristiano, al hombre y a Dios su padre. Pero el estilo es similar. No se establece con normas, pertenece a la esfera de la expresión; el hombre de hoy usa para expresarse un determinado estilo; sería artificioso querer imponer uno diverso a la celebración, ajeno a la sensibilidad de la generación presente o del grupo concreto que se reúne. Cada comunidad, libre y espontánea, encontrará su manera.

Por tanto, el local para la celebración será más bien

una sala de fiestas que una iglesia tradicional con sus asociaciones precristianas de «templo» [13]. Es la sala de reunión de la familia de Dios, deseosa de pronunciar su amén a la creación primera y a la segunda efectuada por Cristo. Este local o sala, la *domus ecclesiae* o «casa de la comunidad», según la antigua y acertada terminología, ha de reflejar los caracteres de la pascua que celebra, siendo transparente y sobria, luminosa y apacible, llevando a la activa profundidad de la creación nueva.

La iglesia no es un monumento sacro para expresar la gloria de Dios ni tampoco un simple centro para encuentros sociales. Es un hogar común para el pueblo de Dios, espacio funcional para la asamblea festiva, que ha de expresar hospitalidad, familiaridad y alegría.

No hace falta que se distinga por fuera de los edificios vecinos; la iglesia-edificio no ha de ser el signo externo de la presencia del cristianismo en la ciudad, concepto anacrónico y símbolo muerto. La recomendación del Señor a cada uno de entrar en su cuarto y cerrar la puerta cuando quiera orar vale también para el grupo; no hay que hacer espectáculo de la propia celebración. Basta una casa entre las casas; siendo lugar de celebración y hogar común, ha de ser más humana que las otras; reflejará el modo de ser de la época y, al mismo tiempo, el hombre nuevo en Cristo.

Las actitudes corporales pertenecen también al estilo; como en los primeros siglos, se prefiere estar de pie a estar de rodillas. No es una decadencia en la fe, sino una consecuencia de ella; al creer que Dios considera al hombre como a hijo adulto, la actitud respetuosa no es ya la del esclavo; como atestiguan numerosos autores eclesiásticos, entre ellos Tertuliano (fines del siglo II), san Basilio (siglo IV) y san Agustín

[13] Véase F. Debuyst, *Modern Architecture and Christian Celebration*, Londres 1968.

(siglo v), los domingos y todo el tiempo pascual estaba prohibida la genuflexión, para recordar que la resurrección de Cristo nos había levantado de la caída [14]. El canon 20 del Concilio de Nicea sancionó esta costumbre, que fue confirmada más tarde por el Concilio de la Cúpula *(in Trullo,* año 691, canon 90). Celebrar y orar de pie era precisamente símbolo de la nueva condición del hombre, gracias a Cristo.

También el vestido entra en el estilo. La reunión, más sencilla, prácticamente no necesita indumentos peculiares. La fiesta, en cambio, se expresa también por la vistosidad en el vestir. Sólo a fines del siglo IV empezaron a usarse vestidos especiales para la celebración; hasta entonces se hacía en traje de calle. San Juan Crisóstomo, obispo de Constantinopla, cambiaba de manto para celebrar, lo que le valió acusaciones de soberbia. La intención primera fue probablemente tener un manto limpio en la iglesia por si el de calle no estaba del todo presentable. Los ornamentos hoy en uso en las diversas iglesias de Oriente y Occidente derivan todos de la antigua túnica y manto civiles del Imperio romano. También esta usanza está sujeta al gusto de las épocas; si se adopta un vestido para celebrar la fiesta, podrá inspirarse en los cánones de la elegancia o fantasía contemporánea.

En la celebración no tienen precedencia los objetos, sino las personas; el mobiliario, por tanto, ha de ser funcional, sin lugar decretado *a priori,* según las necesidades de la concurrencia y el tipo de celebración. La mesa para la eucaristía, más tarde llamada altar, por asimilación al Antiguo Testamento, era portátil y se colocaba en el momento y lugar oportunos al empezar la segunda parte de la misa. En la antigua cultura la

[14] Tertuliano, *De Oratione,* 23, y *De Corona,* 3,4; san Basilio, *De Spiritu Sancto,* 66 (PG 32, 192); san Agustín, *Ad inquisitiones Januarii,* II, XV, 28 (PL 33, 218).

silla era distintivo de autoridad; la gente solía sentarse en escabeles bajos o en el suelo; esta costumbre retorna curiosamente en el mundo moderno, con más comodidad ciertamente, gracias a la difusión del alfombrado.

Si alguno quisiera propugnar el estilo cultual de la asamblea cristiana, basándose en la concepción sacerdotal del cristianismo, expuesta en el capítulo segundo, debe recordar que las categorías sacrificio-culto-sacerdocio forman un sistema simbólico que describe simplemente la vida cristiana de fe y caridad. Expusimos allí el sentido existencial del sacerdocio de Cristo y del cristiano. Si interpretamos la vida cristiana como culto, hay que precisar inmediatamente la diferencia entre ese culto y los de las religiones precristianas. La connotación ceremonial exclusiva de la palabra culto es propia de nuestras lenguas modernas; en latín *cultus,* derivado del verbo *colo,* «cuidar de», se aplica lo mismo al campo (cultivo), al cuerpo (cuidado) y a los dioses (honor); la idea común es la de responder con acciones a las exigencias de cada una de esas entidades. La palabra griega *latreia,* «culto», aparece una sola vez en los evangelios (Jn 16,2), referida a los perseguidores que pensarán dar culto a Dios matando a los cristianos. El verbo correspondiente, *latreuo,* es también raro, y el verbo hebreo *'abad,* al que traduce, significa simplemente «servir» en todos sus sentidos: prestar servicio, ser siervo, sirviente o servidor, servir a la patria o al rey. Referido a Dios, toma el matiz de servicio a un soberano, a un dueño, sin especial carácter cúltico. La concepción cultual de la asamblea cristiana pertenece al estadio religioso, en que el culto estaba separado de la vida. Una vez que Cristo ha identificado las dos esferas, el estilo de vida es el estilo de culto.

Una observación final. Aunque interrumpe la tarea cotidiana, la celebración no es un refugio para olvidar los agobios de la vida y la maldad del mundo; olvido buscado es evasión. Se critica con derecho el aturdi-

miento deliberado de la fiesta frívola, que anhela evadirse de la realidad; si los cristianos pretendieran eso, estarían usando el mismo estupefaciente con etiqueta distinta.

Algunos, sin buscar la evasión, no perciben el nexo entre celebración y vida. Para ellos, pasar de una a otra equivale a cambiar de estación en un receptor, dejando la estación mundana para sintonizar con la ultraterrena. No hace falta repetir lo antes expuesto; esta concepción niega de hecho la fe, estableciendo la separación entre las dos esferas e ignorando la acción de Dios en el mundo.

La reunión cristiana no es evasión ni excursión a otro planeta. Ampliando una comparación de G. Fackre, es un momento de reposo; amarradas las canoas a la orilla, sentados en la hierba, frente a los rápidos del río, se descansa y se goza, se come y se canta antes de continuar el viaje; y en la conversación se comentan las peripecias. No es cuestión de olvidar, sino de superar, descubriendo bajo las miserias del mundo y de la vida el amor activo de Dios por su obra. Hay que aguzar la vista para percibir el oro bajo el fango y exaltar la fe para que no se encalle en los bajíos, refinar la concepción de la realidad y vislumbrar el dedo de Dios en rincones que no se habían considerado.

La celebración está cogida en un paréntesis: entre lo hecho y lo que ha de hacerse; filtra y agradece el pasado, otea y anhela el futuro que Dios promete. En el presente ha de expresar su concepción del mundo y su norma de vida. La primera es la visión de la fe: que el sostén de esta realidad es un amor infinito. La segunda es el dinamismo de la caridad: «Los cristianos quieren ser instrumentos del Dios-amor para realizar en otros lo que antes se ha realizado en ellos; su propósito es dar a Dios, su Padre, hijos que se le parezcan por el inconfundible aire de familia; es decir, por la caridad rica y sin envidias, cuya dicha es doble:

la alegría inmaculada de saberse amados de Dios y, libres de todo interés propio, el poder de amar como Dios ama» [15].

4. *Evolución de la celebración*

La *Primera carta a los Corintios* describe una celebración espontánea; san Pablo da instrucciones que aseguren el orden, pero todo se hace siguiendo las iniciativas individuales:

«¿Qué concluimos, hermanos? Cuando os reunís, cada cual aporta algo: un canto, una enseñanza, una revelación, hablar en lenguas o traducirlas; pues que todo resulte constructivo. Si se habla en lenguas extrañas, que sean dos cada vez o, a lo más, tres, por turno, y que traduzca uno solo. Si no hay quien traduzca, que guarden silencio en la asamblea y hable cada uno con Dios por su cuenta... De los inspirados, que prediquen dos o tres, los demás den su opinión. Pero en caso que otro, mientras está sentado, reciba una revelación, que se calle el de antes, porque predicar inspirados podéis todos, pero uno a uno, para que aprendan todos y se animen todos. Además, los que hablan inspirados pueden controlar su inspiración, porque Dios no quiere desorden, sino paz» (14,26-33).

La norma consistía, pues, en evitar el barullo, para que todo aprovechase a la asamblea. Procuraba también san Pablo que los inspirados no se excedieran y cansaran a la gente; dos o tres a lo más. Por lo demás, libertad plena; cada uno podía contribuir con lo que tuviese, dando así amplias facilidades a la expresión individual y colectiva; las experiencias cristianas podían manifestarse sin traba. Ninguna mención se hace de un responsable del orden; la autoridad del Apóstol,

[15] I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma 1955, 311.

aunque distante, parecía suficiente. Con su sentido habitual de la igualdad, no envía san Pablo las normas a un individuo que asegure su observancia, las propone a la comunidad entera, después de una larga explicación (14,1-25) que prepara la unanimidad.

Una celebración de ese género estaba centrada en Cristo; ningún miembro de la asamblea reclamaba para sí una atención especial. En algunos escritos del Nuevo Testamento, redactados en la generación siguiente, como las cartas a Timoteo y a Tito, aparecen cargos, los presbíteros u obispos, a quienes se atribuye el papel de presidir. Era quizá un desarrollo necesario; en todo grupo se manifiesta el líder, y es posible que en Corinto mismo, aunque san Pablo no lo mencione, alguno o algunos se encargasen del orden; tal función directiva, si existía, no parece, sin embargo, que fuera presidencial, pues no se le atribuía el pronunciar la oración eucarística; san Pablo reprocha precisamente a un inspirado que la pronunciaba en una lengua incomprensible, sin desempeñar, por lo que parece, ningún cargo en la comunidad (14,16-17).

Es instructivo comparar la celebración cristiana con la de los pueblos primitivos. Entre ellos, aunque hubiera un líder, el portador del ritual mágico era el grupo, pues para poner en movimiento a las fuerzas trascendentes pensaban que hacía falta un todo transpersonal. La unidad del grupo era, pues, creadora y estaba dirigida y abierta a lo numinoso [16].

Cambiando las categorías se puede aplicar este principio a la celebración cristiana: la manifestación divina tiene lugar en el grupo unido. Es secundario que algunos miembros ejerzan funciones especiales, necesarias o convenientes para la mayor eficacia; en este contexto, ni siquiera el carisma establece mérito particular. Dios

[16] Véase E. Neumann, *Zur psychologischen Bedeutung des Ritus:* «Eranos Jahrbuch» (1950), 68-120.

mira a su pueblo, redimido con la sangre de Cristo, «pueblo santo y sin defecto en virtud del amor mutuo» (Ef 1,4). No son los dones particulares ni las funciones en el interior del grupo lo importante ante Dios, sino la unión en la caridad fraterna.

En los primitivos, la unión era casi física, a nivel de especie; entre los cristianos pasa a ser amor y hermandad, se hace a nivel libre, como respuesta personal a Dios que se revela. El único vínculo necesario para la celebración es el amor mutuo, y su centro no es ningún miembro particular del grupo, sino necesariamente Cristo mismo. La idea de los primitivos de que la unión del grupo desataba los dinamismos ultraterrenos era en cierto modo verdadera. El Espíritu actúa cuando la comunidad responde con la fe, Cristo está presente entre los que cumplen su mandamiento, y Dios se revela como Padre solamente en una comunidad de hermanos.

En el pasaje citado de san Pablo aparecía netamente la aportación de cada uno según el propio carisma. La celebración cristiana excluye el monopolio; no hay miembros pasivos en el grupo cristiano ni los dones se repiten; cada uno tiene el suyo particular y ha de contribuir con él, por modesto que sea.

En san Ignacio de Antioquía [17] y, por supuesto, del siglo IV en adelante, destaca la figura del presidente, que representa a Dios Padre (Ignacio) o a Cristo (más tarde). Al atribuir semejante representación a un miembro de la comunidad, la celebración se centra alrededor de él. La comunidad deja de ser un grupo homogéneo entrelazado por las diversas funciones y carismas, y uno de ellos está erigido en categoría aparte. La

[17] Las cartas atribuidas a Ignacio no ofrecen todas las garantías de autenticidad. Es posible que hayan sido compuestas en el siglo IV; véase R. Weijenborg, *Les lettres d'Ignace d'Antioche. Etude de critique littéraire et de théologie*, Leiden 1969.

arquitectura muestra el cambio de mentalidad [18]: en las basílicas se reserva una parte del local al obispo y presbíteros, y precisamente la parte que en las basílicas civiles ocupaba el representante del emperador o éste en persona. La organización estatal se infiltra en la iglesia. Como el magistrado ostentaba las insignias imperiales y el *liber mandatorum,* el obispo adoptará la cruz procesional y el volumen del evangelio; su calidad de líder toma un sesgo de funcionario. Para la celebración se insiste en la unión con el obispo; el centro de gravedad se desplaza, pasando de Cristo al que es considerado su representante. La teología paulina, que ponía a todos al servicio y dependencia mutuos, palidece; el único carisma visible es el de dirección. No se depende inmediatamente de Cristo-cabeza, sino del obispo-presidente.

En tiempo de san Pablo predicar era privilegio de todos; consecuencia de la nueva concepción fue reservarlo al obispo o a sus delegados. Las preocupaciones por la ortodoxia influyeron, sin duda alguna; no se trataba ya de una fe espontánea, amplia de horizontes, pero parca en formulaciones precisas y obligatorias; las polémicas y el afán de conceptualización disuadían de conceder la palabra a los no instruidos en la doctrina oficial. La expresión improvisada se reputa peligrosa; la fe se enuncia sólo con símbolos aprendidos que, de norma para la expresión, pasan a ser su límite.

Durante los tres primeros siglos el lugar de reunión solía ser una casa, con su aire de libertad, personalismo y familiaridad. La *Primera carta a Timoteo* recomienda que el obispo sea hospitalario, probablemente porque la eucaristía se celebraba en su domicilio. El local era lo de menos, interesaba sólo hallar un espacio acogedor; el templo es Cristo resucitado y la comunidad de

[18] Debuyst, *Modern Architecture and Christian Celebration*. 20-29.

los fieles. En estas celebraciones domésticas los grupos eran naturalmente pequeños y toda acción resultaba comunitaria; los detalles podían resolverse con practicidad, lo importante era la celebración misma.

Más tarde, sobre todo a partir del siglo IV, empieza a asimilarse la antigua concepción del templo, judío o pagano, que suponía la sacralidad particular de ciertos objetos o personas. La basílica se convierte en un salón estructurado hieráticamente, con una parte reservada a la presidencia, y otra a los fieles. Excepto en las basílicas cimiteriales, sin embargo, el altar y el ambón no ocupaban todavía un lugar fijo.

En siglos más recientes se entra en la época de las catedrales, donde el vasto espacio y la suntuosidad perjudican a la interioridad y sencillez de la celebración. La grandiosidad del monumento anula en cierto modo al grupo e impide sentir la unión, pues la imponente sublimidad externa aparta la atención de los demás participantes. El centro no es ya siquiera la persona del presidente, sino un objeto, el altar. El obispo no oficia de cara al pueblo, sino cara al altar, con lo que el diálogo resulta imposible; el pueblo queda prácticamente pasivo, de todo se encarga el clero.

Para san Agustín, «iglesia es el lugar donde la iglesia se congrega»; esto dejó de ser verdad, y la iglesia pasó a ser casa de Dios, templo de Dios. Como el templo judío o pagano, se convirtió en centro simbólico de la religión. Considerándola como signo externo de la presencia del cristianismo en una ciudad, se le dio preeminencia sobre los otros edificios. Se había olvidado que la fe cristiana en el mundo actúa como el fermento.

En nuestros días muchos grupos prefieren volver a la sencillez primitiva, más cercana al evangelio; basta un local acogedor, humano y agradable, con la limpidez del Espíritu de Dios y la alegría del hombre nuevo.

5. *¿Fiesta dionisíaca?*

La fiesta es personalizante; la comunicación que en ella se establece engendra contemplación y profundidad. ¿Cabe en la fiesta cristiana la embriaguez extática o el vértigo enajenante? Es difícil marcar la linde entre el entusiasmo legítimo y el torbellino. Hay que persuadirse además de que al Señor no le molesta la exuberancia, al contrario; lo demostró en la boda de Caná, proveyendo vino, y del bueno, para que la fiesta continuase.

La cuestión se presentó a san Pablo en Corinto; la afición de aquellos cristianos por los fenómenos espectaculares era, sin duda, un residuo de paganismo. El Apóstol enuncia repetidamente un principio: «Todo se haga para construir la comunidad» (1 Cor 14,3.4.5. 12.26). La fiesta cristiana no es sólo desahogo, sino también estímulo; no debe dejar decaídos, sino activados.

El cristiano sabe adónde va, desempeña una tarea seria colaborando con Dios en la reconciliación de los hombres; su alegría y exuberancia saludan al reino venidero y lo expresan, vislumbrando en el presente la plenitud futura. En cualquier grado de festejo que se ejercite, la celebración, a los ojos de un no cristiano, debería causar una impresión positiva. Por eso san Pablo frenaba el excesivo entusiasmo de los que discurseaban en lenguas ininteligibles; prefería que hablasen los inspirados capaces de exhortar en el idioma corriente: «Supongamos ahora que la comunidad entera se reúne en asamblea y que todos van hablando en esas lenguas; si entra gente no creyente o simpatizantes, ¿no dirán que estáis locos? En cambio, si todos hablan inspirados y entra un no creyente o un simpatizante, lo que dicen unos y otros le demuestra sus fallos, lo escruta, formula lo que lleva secreto en el corazón; entonces se postrará y rendirá homenaje a

Dios, reconociendo que Dios está realmente con vosotros» (1 Cor 14,23-25).

Pablo no descarta los fenómenos que se manifestaban en lenguajes incomprensibles, pero los limita; la celebración no podía reducirse a eso. Por lo que a él toca, dice: «Gracias a Dios, hablo en esas lenguas más que todos vosotros; pero en la comunidad prefiero pronunciar cinco palabras inteligibles, capaces de instruir a los demás, antes que diez mil en un lenguaje arcano» (*ibíd.* 18-19).

Entusiasmo, sí, anarquía, no. Dios no quiere desorden, sino paz (*ibíd.* 32). Acción exaltante, desde luego; artificios que aturdan, intentos de perforar los límites de lo personal, para adentrarse en un todo supra o ultrapersonal en que se esfume la individualidad, no parece cristiano. La orgía dionisíaca nacía del ansia de superar las barreras del ser [19]; según Nietzsche, el individuo es un error; para el cristiano, en cambio, es un carisma, un regalo de Dios. Con el vértigo y el frenesí dionisíacos quería el hombre, mintiéndose, librarse de sí mismo, curarse de ser hombre, taladrar el tiempo y el espacio para salir del aquí y ahora y vagabundear en el océano de la sensación ilimitada. Los cristianos no necesitan mentirse, no están cansados de ser hombres; al contrario, afirman su valor y su dignidad.

Quien vive superficialmente acaba harto de sí mismo. Nunca entra en sí, busca dilatarse y choca con sus paredes; pero es una dilatación gaseosa, que disminuye su densidad. Hay otra manera de ampliar el ser, por la concentración, que aumenta su peso específico y descubre nuevas dimensiones y espacios en su mismo centro; entonces comprende lo que es «anchura y largura, altura y profundidad» (Ef 3,18). Esta dilatación del ser se hace posible en la comunicación personal y

[19] J. Brun, *Le retour de Dionysos*, París 1969. Algo exagerado en sus conclusiones.

profunda; además el hombre que respeta su pared existencial siente que al otro lado hay uno que interpela.

No hay que curarse de ser hombre, sino de estar solo, de ser medio hombre. A Dios no se llega por la grandeza, sino por la bondad; y si hemos de saber que somos pobres, la pobreza esencial es la finitud; este realismo se llama también humildad. Al saber y amar lo que somos, es cuando amamos a Dios y llegamos a la felicidad: «Dichosos los que se saben pobres, porque suyo es el reino de los cielos» (Mt 5,4).

El hombre es historia y el cristiano no pretende evadirse de donde Dios lo ha colocado. No se avergüenza de ser hombre, sabiendo que por serlo es imagen de Dios; quiere ser mejor hombre, más profundamente humano, para hacer esa imagen más semejante a su modelo.

6. *Aprender a celebrar*

Aunque la celebración es siempre global, subrayará, según las ocasiones, uno u otro aspecto de la vida cristiana, sea la libertad gozosa y la alegría de la unión, la renuncia a las ambiciones del mundo y el entusiasmo por la tarea común, la lealtad a Cristo y el derribo de los ídolos, el examen de la propia fidelidad o la expresión de solidaridad con todos los que trabajan por la paz y el bien. Siempre está presente el Señor como dador del Espíritu.

Celebrar exige inventiva; hay que encontrar formas aptas de expresión. Si en la antigüedad la celebración papal se inspiró en los rituales imperiales, pertenecientes a la vida civil, también hoy tienen derecho los cristianos a aprovechar los datos de la cultura que contribuyan a su celebración. Al fin y al cabo, cada época tiene sus convenciones y sus canales expresivos, sus palabras clave y sus gestos simbólicos. Han de tener en cuenta todo lo que es noble y amable, todo lo que me-

rece alabanza y estima en la sociedad ambiente (Flp 3, 8). El reino de Cristo no es de este mundo, porque consiste en dar una vida que no procede de esta tierra, pero está en este mundo y existe para él; por eso quiere que los suyos permanezcan en el mundo (Jn 17, 15.18), pero viviendo en la verdad (*ibíd.* 17). Los cristianos festejan como los demás hombres; si su celebración se distingue de otras, no es por adoptar formas esotéricas, sino porque en ella, en medio del mundo, centellea el Espíritu de Dios.

EPIFANIA

El libro de bolsillo Cristiandad

Epifanía nada tiene que ver aquí con la fiesta litúrgica de *Reyes*, sino que se utiliza en su original sentido de *manifestación*. En el período helenístico significaba la aparición de un dios; para Ediciones Cristiandad será una nueva colección de libros con el noble propósito de poner al día nuestros ambientes culturales religiosos. Libros ya clásicos, que no pueden ignorarse, alternarán con obras muy del momento en las que seriamente se planteen los problemas que danzan en el aire y nos inquietan.

TITULOS PUBLICADOS

1. K. Rahner: *Cambio estructural de la Iglesia*. 164 págs.
2. J. Blank: *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje*. 173 págs.
3. C. H. Dodd: *La Biblia y el hombre de hoy*. 190 págs.
4. J. Ratzinger: *Dios como problema*. 238 págs.
5. A. Greeley: *El mito de Jesús*. 232 págs.
6. C. H. Dodd: *Las parábolas del Reino*. 200 págs.
7. M. Eliade: *Tratado de Historia de las Religiones*, I. 280 págs.
8. M. Eliade: *Tratado de Historia de las Religiones*, II. 270 págs.
9. H. von Campenhausen: *Los Padres de la Iglesia*. I: *Padres griegos*. 232 págs.
10. H. von Campenhausen: *Los Padres de la Iglesia*. II: *Padres latinos*.
11. G. Martina: *La Iglesia, de Lutero a nuestros días*. I: *Epoca de la Reforma*. 254 págs.
12. G. Martina: *La Iglesia, de Lutero a nuestros días*. II: *Epoca del Absolutismo*. 326 págs.
13. G. Martina: *La Iglesia, de Lutero a nuestros días*. III: *Epoca del Liberalismo*. 260 págs.
14. G. Martina: *La Iglesia, de Lutero a nuestros días*. IV: *Epoca del Totalitarismo*. 210 págs.
15. M. Wiles: *Del Evangelio al dogma. Evolución doctrinal de la Iglesia antigua*. 154 págs.
16. R. Guardini: *Una ética para nuestro tiempo*. 192 págs.
17. A. Greeley: *El hombre no secular. Persistencia de la religión*. 302 págs.

18. G. Baum: *El hombre como posibilidad. Dios en la experiencia secular.* 270 págs.
19. J. A. Fitzmyer: *Teología de san Pablo. Síntesis y perspectivas.* 202 págs.
20. E. Lohse: *Introducción al Nuevo Testamento.* 280 págs.
21. J. Mateos: *Cristianos en fiesta. Más allá del cristianismo convencional.* 2.ª ed. 342 págs.

PROXIMOS VOLUMENES

22. Rahner, Moltmann, Metz, Bolado: *Dios y la ciudad.*
23. D. Flusser: *Jesús.*

NUEVO TESTAMENTO

Traducción de
JUAN MATEOS
con la colaboración de
LUIS ALONSO SCHÖKEL
Introducciones y comentarios de
JUAN MATEOS

781 páginas. Enc. en skivertex

El autor de *Cristianos en fiesta* es, al propio tiempo, traductor de un *Nuevo Testamento,* recientemente publicado y jubilosamente recibido por la crítica y el público. Jugando con las palabras, puede asegurarse que en él nos brinda una verdadera fiesta, ya que por vez primera tenemos en castellano los escritos neotestamentarios en versión fiel, meticulosa y de extraordinaria belleza. Va acompañada la traducción por magníficas introducciones y comentarios.

Colaboró en el trabajo Luis Alonso Schökel, uno de los grandes escrituristas de nuestros días. Por vez primera se aplican en ella los más depurados criterios de la actual exégesis y los más recientes métodos de la lingüística y la estilística. Cada uno de los escritos que integran el Nuevo Testamento fue sometido a un riguroso estudio semántico y estilístico, como no se había realizado hasta ahora en ningún idioma. De ahí que parezcan textos nuevos y que el lenguaje resulte popular en los Sinópticos, sentencioso en Juan, retórico y tajante en Pablo, fluido y elocuente en Hebreos, poético en el Apocalipsis.

Lo más trascendental, sin duda, es la versión de las cartas de Pablo. Palabras y expresiones ininteligibles en anteriores traducciones resultan claras y diáfanas en ésta, y cualquier lector, sin especial formación bíblico-teológica, las podrá comprender. ¡Qué nueva y actual resulta así la gran lucha del Apóstol por la libertad cristiana y su doctrina sobre la salvación!

EDICIONES CRISTIANDAD

NUEVA BIBLIA ESPAÑOLA

Traducción de los textos originales dirigida por

LUIS ALONSO SCHÖKEL

y

JUAN MATEOS

Unas 1.800 páginas. Enc. en skivertex

El *Nuevo Testamento,* anunciado en la página precedente, forma parte de esta *Nueva Biblia Española,* que aparecerá en la primavera de 1975.

Se denomina «nueva» no por ser la más reciente de las traducciones de la Biblia en español, sino por estar realizada con criterios absolutamente nuevos y nunca aplicados en este género de traducciones: el exegético, el lingüístico y el estilístico.

La exégesis bíblica se ha desarrollado en los tres últimos lustros en tal forma, que todas las versiones anteriores resultan anticuadas en este aspecto. Pero más importantes, si cabe, son los planos lingüístico y estilístico, que han experimentado cambio más hondo todavía en los últimos años. No es la palabra aislada, sino la estructura de un idioma lo que ha de presidir cualquier traducción. Los giros hebreos deben verterse por sus similares giros castellanos. Así, los refranes, proverbios y modismos. Por eso resulta tan «nueva» esta traducción. Compárese, por ejemplo, el *Cantar de los Cantares, Job* o el *Eclesiastés* con cualquier otra versión, y saltará a la vista la diferencia. El primero se traduce como poesía amorosa, *Job* como pieza teatral, *Eclesiastés* en el estilo sentencioso del ensayo.

El profesor Eugene Nida, presidente internacional de las Sociedades Bíblicas, afirmó —Asamblea de Stuttgart, 1972— que se trata de la mejor traducción existente en cualquier idioma desde el punto de vista lingüísticó y literario. No resulta osadía o mera propaganda comercial afirmar que es «nueva» al publicarse y lo seguirá siendo durante varios lustros.

EDICIONES CRISTIANDAD

J. Mateos es profesor del Instituto Pontificio Oriental y dirigió largos años la revista «Orientalia Christiana Periodica». Recientemente publicó una traducción del *Nuevo Testamento,* de un rigor filológico-lingüístico y tal precisión y claridad de lenguaje que la convierten en versión única tanto en español como en cualquier otro idioma. Trabajó en ella durante doce años, estudiando sus textos con los más recientes criterios exegéticos y lingüísticos.

Este libro, realmente excepcional, brotó al contacto con esa ininterrumpida lectura de los escritos neotestamentarios. Para encontrar algo semejante sería preciso remontarse a los primeros siglos de la Iglesia, cuando el mensaje cristiano era más vida que doctrina, más atmósfera envolvente que normas externas moralizantes o apologéticas.

¿En qué radica ese mensaje? ¿Qué es eso de «ser cristiano»? Para Mateos —y también para san Pablo—, la vida cristiana es, ante todo, algo «profético»: testimonio de la unidad y felicidad propia del Reino, tarea de reconciliación entre los hombres y denuncia de la maldad que la impide. Es además sacerdotal: culto —la *fiesta,* que otorga título al libro—, la sacralidad del mundo y del hombre. En esa «fiesta», que realiza el Reino de Dios sobre la tierra, radica el contraste de lo cristiano con el mundo circundante.

El éxito del libro —*best-seller* en los dos últimos años— manifiesta su actualidad y que en él se afrontan los más vivos problemas del cristianismo actual.